Conflicto de Representaciones

América Latina como lugar para la filosofía

José Santos-Herceg

Presentación de Raúl Fornet-Betancourt

Acceso Abierto

FILOSOFÍA

Sección de Obras de Filosofía

CONFLICTO DE REPRESENTACIONES

JOSÉ SANTOS HERCEG

CONFLICTO DE REPRESENTACIONES

América Latina como lugar para la filosofía

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Distribución mundial para lengua española

Primera edición, 2010

Santos Herceg, José
Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía / José Santos Herceg
Chile: FCE, 2010
302 p. ; 13,5 x 21 cm. (Colec. Filosofía)
ISBN 978-956-289-083-0

Creative Commons

©Fondo de Cultura Económica
Av. Picacho Ajusco 227; Colonia Bosques del Pedregal;
14200 México, D.F.
©Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile

Registro de Propiedad Intelectual N° 196.815
ISBN 978-956-289-083-0

Coordinación editorial: Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Diseño de portada: Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Imagen de portada: "Estracto del cuadro Sin Título de Juan Echenique Celis".
Diagramación: Gloria Barrios A.

Impreso en Chile por World Color.

Índice

Presentación. Raúl Fornet-Betancourt 11

Prólogo. *Irrupción de un sujeto* 17

Introducción. *Nacionalidad de la filosofía* 23

PRIMERA PARTE
FILOSOFÍA EN EL NUEVO MUNDO 31

Nuevo mundo 33
1. Desear algo nuevo 33
2. Descubrir [invadir] un mundo 37
3. La invención [conquista] de América 41
4. Nombrar [dominar] un mundo 44
5. Filosofar neomundano 47

A. Filosofía colonizadora 49
1. Discurso filosófico dominador 50
2. Pensamiento eurocéntrico 58
3. Servidumbre natural 73
4. Civilización y progreso 88
5. Filosofía colonizadora 97

B. Filosofía colonizada 100
1. Pensamiento acorralado 102
2. A-normalidad de la filosofía 108

3. Bancarismo filosófico 116
4. Historia de la filosofía 130
5. Pensamiento clausurado 140

SEGUNDA PARTE
FILOSOFAR EN NUESTRA AMÉRICA 149

Nuestra América 151
1. Tierra ignota 151
2. Madre sufriente 156
3. Pueblos hermanos 159
4. América amenazada y salvada 162
5. Filosofía nuestroamericana 164

A. Filosofía liberadora 166
1. Pedagogía de la autonomía 168
2. Filosofía de la historia 178
3. Pensamiento utópico 194
4. Filosofía para la liberación 208

B. Filosofía liberada 211
1. Originalidad y autenticidad 212
2. Sujeto(s) y lugar(es) 223
3. Disciplina y prácticas 242

Filosofía en *La tempestad*. A modo de conclusiones 263

Referencias bibliográficas 279

Índice onomástico 295

América, no invoco tu nombre en vano.
Cuando sujeto al corazón la espada,
cuando aguanto en el alma la gotera,
cuando por la ventana
un nuevo día tuyo me penetra,
soy y estoy en la luz que me produce,
vivo en la sombra que me determina,
duermo y despierto en tu esencial aurora:
dulce como las uvas, y terrible,
conductor de azúcar y el castigo,
empapado en esperma de tu especie,
amamantado en sangre de tu herencia

Pablo Neruda, CANTO GENERAL

Presentación

Hay realidades que, como los antiguos monarcas, existen (casi) por derecho divino. Su existencia no se cuestiona. Se da por evidente, ya que se asume que están justificadas y legitimadas por el hecho mismo de la existencia. Así, por ejemplo, a nadie se le ocurre dudar de la existencia de una filosofía griega ni preguntar por las razones que justifican el empleo del título "filosofía alemana".

No es este el caso cuando se habla de filosofía latinoamericana. Ante este (otro) mundo filosófico que ha crecido seguro de su derecho a ser y a expresarse en forma propia, aparece la expresión filosófica en América Latina como una manifestación cultural bastarda que, desde el momento mismo de su nacimiento, se ve obligada a preguntarse por su legitimidad, ya que se le cuestiona la "pureza" de su origen o linaje.

Hablar de filosofía latinoamericana es, por eso, hablar de una realidad problemática, dudosa, controvertida, desafiante. Desde los comienzos más remotos, la afirmación de la existencia de una filosofía latinoamericana significó así la entrada en un debate sobre el sentido o sin sentido de la realidad afirmada. A diferencia de las filosofías que crecen a la sombra de la autocerteza de su derecho (divino) a ser tales, la filosofía latinoamericana no puede afirmarse sin originar debate o conflicto. Su camino está marcado sustancialmente por la polémica.

Este hecho tiene que ver, sin duda alguna, con el lugar que sirve de referencia para caracterizar este tipo de filosofía. Es decir, tiene

que ver con el reconocimiento o no reconocimiento de la realidad misma de América Latina como lugar de y para la filosofía. El debate sobre la existencia o no existencia de una filosofía latinoamericana conlleva de este modo en sus entrañas, y como parte esencial de lo en él debatido, la cuestión por la dignidad espiritual y filosófica de América Latina, esto es –y dicho con más exactitud–, los acontecimientos que conforman eso que llamamos América Latina.

Se trata, por tanto, de dos caras de un debate que en el fondo es uno. Y conviene observar que la cuestión realmente en debate no es la de averiguar o determinar si América Latina da que pensar a los filósofos y a la filosofía, sino más bien la de aclarar cómo lo que acontece en América Latina es capaz de *originar* procesos de filosofía que le den a estas nuevas formas y estilos diferentes o, si se prefiere, nuevas posibilidades para fundar y definir lo "filosófico" de la filosofía.

Hablamos, en resumen, del debate en torno a la relación interactiva que puede o debe haber entre el ejercicio del filosofar y el lugar histórico-contextual en que se lleva a cabo dicho ejercicio de la filosofía, que en nuestro caso es esa realidad histórica llamada América Latina, a la que se le disputa –y de ahí precisamente el inicio del debate con ocasión del término "filosofía latinoamericana"– la calidad de *locus philosophicus*.

De este antiguo y ciertamente conocido debate trata el presente libro de José Santos Herceg. Y, sin embargo, se distingue muy positivamente de todos los otros libros y ensayos que han hecho de este debate el objeto de su investigación. Ello, pues su autor no se empeña en escribir de nuevo la historia de este debate dando cuenta de las posiciones argumentativas desarrolladas en su ya largo curso a favor o en contra, ni trata tampoco de presentar una nueva interpretación de la "filosofía latinoamericana" siguiendo el hilo filosófico que se pueda ir tejiendo en la historia misma de la cuestión debatida.

La aproximación a esta cuestión que nos ofrece el libro de José Santos Herceg es mucho más original; y lo es por una simple, pero decisiva razón: es una aproximación personal. Queremos decir con ello que el autor se adentra en este debate sobre la filosofía latinoamericana desde su propia experiencia (filosófica) con esta cuestión

y que es esa su experiencia personal la que le sirve para marcar los campos de interés, así como el ritmo de su reflexión sobre la filosofía latinoamericana.

Este método, que se puede llamar narrativo y en el que la biografía del sujeto que filosofa, en este caso, el autor José Santos Herceg, es inseparable de la narración argumentativa, tiene naturalmente aspectos problemáticos; pues cómo, por ejemplo, sabe el sujeto que *sus* preguntas son las preguntas que se plantean en su experiencia o, dicho en otros términos, cómo está seguro el sujeto de que *sus* preguntas están a la altura de lo que le ha transmitido su experiencia. Y es que nos parece aconsejable reconocer al menos la posibilidad de que la capacidad de preguntar las preguntas que hay que hacer y el nivel de experiencia no se correspondan al ciento por ciento en una persona que se arriesga a filosofar desde su experiencia. Pero esta y otras muchas dificultades que se podrían apuntar a propósito de la elección de este método no disminuye en nada la gran ventaja que representa esta opción metódica para todo filosofar que se pretenda pensamiento vivo. Primero, porque no se conoce camino mejor para articular pensamiento y vida en el ejercicio del filosofar; segundo, porque representa el punto de partida adecuado para perfilar una filosofía reconocible por la gente en su experiencia y lenguaje, y ante la que no cabe por tanto la excusa de "eso no va conmigo"; y, tercero, porque fortalece el carácter dialógico-argumentativo del filosofar verdadero, en cuanto que busca comprender no sólo las razones que sostienen una filosofía sino también el fondo experiencial que configura su peculiar estilo.

Esta opción metódica se concretiza en este libro en un itinerario que narra las estaciones, entendidas como pasajes de experiencias, que transita el autor en su viaje de encuentro –y, en cierta forma, también de "regreso"– con su lugar (filosófico). La pregunta guía por la filosofía latinoamericana se convierte, en la experiencia vital y profesional de José Santos Herceg, en una de esas preguntas de las que decía Kant que "agobian" a la razón humana hasta tal punto que esta no puede evitarlas. Y lo "interesante" es que esa pregunta lo agobia justamente como pregunta por el lugar de eso que se dice filosofía latinoamericana. O sea que, como acabamos de adelantar,

no puede decir nada sobre la filosofía latinoamericana sin antes resolver el "agobio" que le produce ese lugar que es América Latina y que todavía no sabe qué lugar es en tanto que lugar de sentido y con sentido (con-sentido) para sí mismo y para su propio caminar filosófico.

Profundizando en esa experiencia agobiante del lugar, el autor quiere, pues, encontrar el camino para aprender a decir aquello de que se habla en la filosofía latinoamericana. Aquí está lo original del libro, es decir, en la traducción de la experiencia personal mencionada en un viaje por ese lugar de los "siete colores", como le ha llamado Germán Arceniegas, o de los muchos nombres y representaciones, como lo llama el mismo autor de esta obra.

En su itinerario, que representa lógicamente la estructuración del libro, José Santos Herceg nos narra su "agobio" preferencialmente con dos nombres o representaciones de los muchos con que se suele caracterizar el lugar latinoamericano, a saber: "Nuevo Mundo" y "Nuestra América". Son dos maneras de decir la realidad histórica de América Latina que, en la experiencia del autor, hacen resonar con sus denominaciones procesos históricos complejos y, complejamente, contradictorios. A cada uno de ellos se le dedica una parte en este libro.

En la sección dedicada al Nuevo Mundo, la primera de la obra, viajamos con el autor por un lugar de experiencias de sueños ajenos, de conquista, de colonización, de dominación, de sometimiento, de imitación y de alineación. ¿Y qué aprendemos como filósofos en este itinerario? Que el lugar "Mundo Nuevo" complica e informa la filosofía que en él y desde él se hace. Desde las experiencias de este lugar aprendemos a ver cómo la filosofía latinoamericana, justo en cuanto que se constituye desde el sentido "novomundano" de América Latina, se perfila como una filosofía con una clara función ideológica de legitimización del orden vigente, colonizador y eurocéntrico.

En la segunda parte, el itinerario nos lleva por "Nuestra América"; sus estaciones, por el contrario, aparecen como lugares que hablan de la madre América sufriente y del esfuerzo de sus hijos por redimirla y redimirse a sí mismos. Así, estos lugares dotan al filosofar

que sabe echar raíces en ellos de un sentido liberador, emancipador; y de este modo se articula una filosofía "nuestro-americana" norteada por la voluntad de la liberación, la justicia, la unidad en la pluralidad; en fin, por el proyecto de refundar la realidad histórica americana desde y con un espíritu auténtico y solidario.

De esta suerte, José Santos Herceg nos confronta en su libro con dos rostros de la filosofía latinoamericana; dos rostros con expresiones muy distintas, casi contrapuestas, pues son expresión de lugares significados por experiencias históricas encontradas y que pujan en direcciones opuestas. América Latina se nos revela así como un lugar desgarrado por procesos contradictorios, como un lugar dramático que necesariamente tiene que significar la reflexión filosófica que pretenda ser expresión suya con una afección histórica que la obligará, sea cual sea la forma en que presente su participación en el drama de América Latina, a mantener su acto de pensar en permanente estado de alteración.

Por eso consideramos que una de las grandes enseñanzas que puede sacar el lector de este libro es precisamente la comprensión de cómo la filosofía es alterada por la realidad histórica. Sobre la base de los casos ejemplares de los rostros "novomundano" y "nuestro-americano" de la filosofía latinoamericana, este libro nos enseña en concreto a comprender la filosofía latinoamericana como un proceso de alteración cuyo curso permite varios perfiles, ya que estos dependerán del modo en que el filósofo se sitúe en relación con el lugar que afecta y altera su pensar.

La otra gran enseñanza que transmite la lectura de este libro es, como consecuencia de la anterior, que no hay razón para ninguna "declaración de guerra" entre los distintos rostros o modelos de la filosofía latinoamericana. Al contrario, en cuanto que se desarrolla como expresión del sentido de un lugar que carga muchos lugares, muchas historias y muchas fuentes de sentido, la filosofía latinoamericana es más bien un espacio filosófico donde se dan cita y conviven –bien o mal– Prósperos, Arieles y Calibanes, como subraya el autor en sus reflexiones finales. Bella, pero sobre todo acertada, es en este sentido su propuesta de considerar la filosofía latinoamericana como una "filosofía de la tempestad".

Estamos seguros de que debido a su enfoque original y al frescor de sus reflexiones, así como a causa de su propuesta innovadora, este libro marcará un punto de inflexión en el debate sobre la filosofía latinoamericana.

RAÚL FORNET-BETANCOURT
Noviembre de 2009

Prólogo
Irrupción de un sujeto

La filosofía, escribe Humberto Giannini, "no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que ex-plica",[1] pues sólo así conserva su profundidad y seriedad, advierte. La filosofía sería, entonces, "diarística", sería "reflexión cotidiana", y tal vez no puede dejar de serlo. Quizá de allí la fascinación que me produjo siempre el *Discurso del método*. Aunque parezca una perogrullada, el texto está enteramente escrito por René Descartes. Todo en primera persona –su yo aparece por doquier–, en su lengua –se empeña en escribir en francés– y sobre los problemas que a él interesan. No pretende más que dar cuenta de su propia experiencia, de la manera en que él ha intentado dirigir su razón: sin intenciones normativas universales, sin la pretensión desmesurada de prescribirle a alguien lo que debe hacer. Es, como dice, una "historia", una "fábula", que tal vez sirva a algunos y a otros no dañe demasiado. Es, de hecho, su propia historia, su periplo filosófico. Las anécdotas están por todas partes, sus juicios, gustos, y hasta dudas y desatinos. Hay ironía e incluso venganza; hay rabia y apuestas. El discurso inaugural de la filosofía moderna es, en todo sentido, un "diario de vida". Esa es, creo ahora, una de sus grandes virtudes filosóficas.

[1] Humberto Giannini; *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Universitaria, Santiago, 1999 (5ª edición), p.11.

Allí está, por lo demás, lo sorprendente o, si se quiere, lo inconcebible. Aunque el filósofo, sus circunstancias, sus experiencias, están siempre presentes, lo están habitualmente tras bambalinas. Oculta, camuflada, ignorada, la primera persona tiende a esconderse para no ser vista, sino sólo oída. Atendida como una voz neutra que surge de ultratumba o del limbo, como sea, de un espacio incontaminado, aséptico: uno que no huela a animal o a carne. El inconfesable vínculo entre el sujeto y su obra, entre su vida y su pensamiento. El de Giannini podría leerse como un llamado a recordar al "yo filosofante" que, aunque indesmontable, no se muestra, que teme mostrarse, que se borronea, que –podría temerse– se va disolviendo de tanto negarse. Creo con Roig, desde la primera vez que lo leí –y en esto como en muchas cosas somos deudores de Hegel– que simplemente no hay filosofía sin "sujeto". Y cuando dice sujeto no apunta al "trascendental" (lo que quiera que eso sea), sino al de carne y cuerpo, de dolores y risas, de desesperación y sueños, de fiestas y velorios: al hecho de barro y, a veces, enterrado en el lodo. "A priori antropológico": esa es la nomenclatura del mendocino para hablar de un yo que aparece –al que se le deja aparecer– y con ello descubre afirmando que tiene valor, que lo tiene el pensar y pensarse. La filosofía, entonces, es un aparecer del "yo" y tal vez –lo repito– no sea más que eso.

Lo que sigue, por tanto, son las disquisiciones, más o menos coherentes, más o menos delirantes de un sujeto, de un yo: mis disquisiciones acerca de los asuntos que a mí se me han presentado como filosóficamente relevantes, como insoslayables, y a ratos obsesionantes. Sobre aquello que se me hace inevitable abordar para poder seguir instalado en el mundo del pensamiento, para que –y esto es un círculo flagrante– vuelva a tener sentido filosofar. Este prólogo y tal vez cualquier prólogo, se vuelve justificación, rayado de cancha, punto de partida. Siendo coherente –al menos intentando serlo–, el "puntapié inicial" sólo puede ser esos primeros atisbos, estertores, si se quiere, del aparecer del sujeto; de mi aparecer como "yo filosofante", de mi "tenerme como valioso" –para volver a Roig–, sin que ello implique –Dios me libre– caer en una autorreferencialidad narcisoide indecorosa. Imposible no empezar por una anécdota.

Había llegado hace un par de meses a Alemania para hacer mis estudios de doctorado y, luego de los correspondientes "cursos de idioma", finalmente me encontraba en la biblioteca que habría de suministrarme información durante los próximos años. Mi profesor guía, a quien conocía hasta entonces sólo por cartas formales, me mostraba aquel impresionante edificio. Los libros se encaramaban en enormes repisas, en interminables pasillos a lo largo de los seis pisos que correspondían únicamente a la parte de Humanidades. No podía dejar de pensar en Borges y su perpetua asociación entre las bibliotecas y los laberintos. Debo confesar que la visión me provocó una suerte de vértigo y una angustia que habría de sentir casi diariamente cuando entrara en aquel lugar los próximos años.

No tengo muy claro qué fue lo que llevó la conversación a ese punto, pero súbitamente, recién llegado, mi profesor –quiero creer que con buena intención y, sin duda, mucha curiosidad– me preguntaba por la filosofía en Chile y en América Latina. Al mismo tiempo que confesaba su ignorancia al respecto, me manifestaba su esperanza de que yo lo guiara en su intento por enterarse de lo que sucedía en el campo de la reflexión en este subcontinente (de lo que ocurría en el norte parecía estar bien enterado) y, por supuesto, en el rincón del que yo venía. No necesito, ni puedo en realidad, explicar el cúmulo de sensaciones que acompañaron la vergonzosa confesión de que yo tampoco tenía ni la más mínima idea y que, por lo tanto, difícilmente podía hablar de ello.

Muchas veces he tratado de imaginar lo que pasó por la cabeza de mi profesor. De Chile sólo sabía del Chino Ríos y de Pinochet, y ahora un chileno llegaba a hacer un doctorado en filosofía con un conocimiento relativamente aceptable de la historia de la filosofía europea y sus grandes figuras, con una recomendación de un intelectual alemán de primera línea, pero sin tradición, sin raíces ni raigambre alguna. Tiene que haberle parecido como si yo hubiera surgido de la nada, como si hasta entonces hubiera estado encerrado en un mundo paralelo o, más bien, en una burbuja, aislado de todo, estudiando su tradición, su mundo, su historia, y de allí me hubieran lanzado ("jecto" para recordar a Heidegger en la traducción de

Gaos) a Alemania. Creo, ahora, después de muchos años, que no habría estado alejado de la realidad.

Tendría que regresar a Chile, con el doctorado bajo el brazo y una tesis sobre el pensamiento moral de Immanuel Kant, para que el problema volviera a surgir. Al poco tiempo de arribar, un antiguo compañero de escuela, de quien fui colega en la universidad en Talca, me decía, medio en serio medio en broma, que trabajar allí sería algo así como si un jugador de fútbol del Bayern Munich fuera contratado por el Rangers de Talca. Extraña situación es aquella: después de haber jugado en las ligas mayores, descender a las divisiones inferiores. El comentario me pareció molesto, aunque no lo tomé a mal; entendí que él sólo estaba verbalizando, para usar una expresión que no me pertenece, "la secreta posición de nuestra comunidad filosófica".[2] Una opinión que, por lo demás, yo (e imagino que muchos lectores en algún momento) compartía hasta ese punto.

Había estado en el mundo donde se hace "verdadera" filosofía, donde los pensadores son "realmente" originales, donde se han pensado y se piensan los problemas fundamentales del hombre y del ser. Había estado en la tierra de Kant, Husserl, Heidegger, Hegel y había recorrido sus caminos, hojeado sus libros, estudiado en sus universidades y bibliotecas, para terminar regresando a Chile, a Talca. La imagen hasta allí lo que menos tiene es de auspiciosa, aunque, para ser más exacto, parecía más bien patética. Por boca de muchos, pero también por la mía, tuve que preguntarme con terror: ¿por qué volviste?, ¿por qué no te quedaste allá? Mentiría si dijera que no tuve por un lapso (y a ratos recurrentemente aún tengo) unas endemoniadas ganas de regresar. Decidí quedarme en Chile y, entonces, el asunto se volvió un problema filosófico: ¿cómo instalarme?, ¿cómo dar sentido a la filosofía estando en América Latina, en Chile, en Talca?

La verdad es que en medio de mi estadía en el Primer Mundo de la filosofía, había caído en la cuenta de un *faktum* indesmontable,

[2] Cecilia Sánchez; *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992, p.148.

del que no podría deshacerme por más esfuerzo que hiciera: durante algunos años había sido un chileno, un latinoamericano trabajando en filosofía en Europa. Recuerdo a un profesor de romanística que hacía más de veinte años que trabajaba en Alemania y aún tenía esa sensación de extrañamiento, esa suerte de alienación, esa imposibilidad de sentirse en "su" lugar por más cómodo que estuviera, por más garantías con las que contara. Él tenía, sin embargo, a diferencia de mí, una clara conciencia de quién era: él era español, o más bien, mallorquín. Esta certeza hacía posible –soportable– su permanencia en Alemania. Por mi parte, era un filósofo chileno, latinoamericano, y no tenía ni la más mínima idea de lo que eso pudiera significar, si es que significaba algo.

Desde entonces la tarea fue indagar sobre este problema: ¿cómo se puede ser filósofo chileno, latinoamericano? O, si se quiere, ¿cómo se puede ser chileno y, a la vez, filósofo?, ¿qué tipo de filosofía sería esa?, ¿qué sentido tiene esa filosofía? Lo primero fue enfrentarse con los propios prejuicios, con una seria y completa formación de diez años. Alejandro Korn escribía a principios del siglo XX respecto de la filosofía en Argentina algo que creo se puede aplicar a muchos de los que toman, por primera vez, un curso de "filosofía latinoamericana" o leen un libro sobre el tema: "Me imagino –decía Korn– la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos?".[3] La misma reacción esencialmente irónica fue en principio la mía.

El camino ha sido, hasta ahora, muy parecido al descrito por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*: el de la duda y a ratos de la desesperación. Tal como él lo describiera, han ido cayendo una a una las convicciones más profundas, todo aquello que tenía por verdad se destroza ante la acusación de unilateral, prejuicioso, ideológico, etc. Ha sido, por lo tanto, una vez más, recurriendo a Hegel, una experiencia de muerte, de escepticismo, que ha estado acompañada de considerables cuotas de angustia. Esta experiencia es la que se registra en parte en este texto: la sensación de que todo lo que

[3] Alejandro Korn; "Filosofía argentina", *Qué es eso de... filosofía latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1993 (1981), p.29.

se tenía por cierto es dudoso cuando no simplemente falso, de que ninguna de mis certezas acerca de la filosofía era tan firme como parecía, de que caminaba sobre nubes con la soberbia del que cree que se desplaza sobre tierra firme. Experiencia de nada, de vacío, de falta de fundamento, de temblor (muy adecuado en un país como Chile), de pérdida de sentido. La manifestación más inmediata de esta situación fue llegar a preguntarme si tenía algún sentido seguir adelante con este asunto de la filosofía.

El sujeto –creo ahora– comenzaba a asomarse/me. Uno que, dada la formación recibida, no tenía nada que estar haciendo allí. Un "yo" que se asomaba al reino de lo impersonal. Una primera persona fuera de lugar, más bien sin lugar: des-localizado. Hacerse el leso, ignorar lo que ocurría, volver a las viejas certezas era una alternativa seductora, segura, pero ya intransitable. No me parecía posible seguir siendo una "nota a pie de página" a la verdadera filosofía: hacer del filosofar simplemente mi oficio, mi pega. "Pensamiento pensado", para usar la terminología de Humberto Giannini: mero "profesor de filosofía". No como el de vocación, sino como el descrito tanto por Salazar Bondy como por Leopoldo Zea (en esto estaban de acuerdo). La alternativa, tal como le ocurre a la conciencia que recorre el camino que describe Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, se presenta como la verdad, para luego sucumbir una y otra vez como apariencia. El movimiento, sin embargo, no es puramente negativo y, si seguimos con nuestra alusión a Hegel, el escepticismo tiene también un lado luminoso. Lo que sigue pretende, como el *Discurso del método* y la *Fenomenología del espíritu* (guardando por supuesto las distancias evidentes), ser una suerte de crónica, de relato del camino de un sujeto que se va encontrando consigo mismo, con su tiempo, con su lugar. No aspiro, por tanto, a indicar el derrotero que habría de seguirse, sino a dar cuenta de mi periplo, de mis preguntas y los intentos de respondérmelas. Descartes vio con claridad la pedantería y el riesgo que hay en prescribir a otros lo que deben hacer. La franqueza con que he escrito este libro es, creo, su gran mérito.

Introducción
Nacionalidad de la filosofía

Aclarar conceptos. Eso parece ser lo más típico de cualquier investigación filosófica. A eso se dedicó el Sócrates de los diálogos platónicos, lo mismo intentó Aristóteles en su *Metafísica*, Hegel en su *Lógica* y tantos otros grandes pensadores. La filosofía, por supuesto, no se hace cargo de la aclaración de cualquier concepto y menos aún de todo concepto. Sólo hay algunos que requieren ser aclarados. De hecho, usamos algunos sin mayor reflexión y podemos dar cuenta de ellos sin problemas, explicándoselos fácilmente a quien lo solicite. El problema se presenta con aquellos que utilizamos en forma habitual sin que, en realidad, seamos capaces de aclarar lo que entendemos con ellos: estos son los que requieren de un análisis filosófico. "¿Qué es el tiempo?", se pregunta San Agustín para responder inmediatamente: "Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me pregunta, no lo sé".[4] Se conoce suficientemente el concepto como para utilizarlo, pero no como para dar cuenta de él. Dualidad de saberes: un saber que se tiene y permite hacer uso del concepto y uno que no se tiene que haría posible explicarlo. En términos wittgenstanianos: se puede hacer un uso correcto de la expresión que corresponde al concepto, pero no se tiene el saber necesario como para aclararle a otro la manera correcta de utilizar dicha expresión.

[4] San Agustín; *Confesiones*, BAC, Madrid, 1988, p.392.

En este sentido es que mi punto de partida es la pregunta por un concepto: el de "filosofía latinoamericana". Puntualmente, a partir de una inspiración otra vez muy wittgenstaniana, me pregunto ¿qué se dice cuando se dice "filosofía latinoamericana"? Dándole una vuelta, ¿qué dicen los filósofos y pensadores latinoamericanos cuando hablan de una filosofía latinoamericana? El término ha rondado por el continente desde que Alberdi le diera carta de ciudadanía allá por 1842 y se ha utilizado desde entonces, adquiriendo un respetable grado de difusión, sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado. Se habla de una "filosofía latinoamericana"; se ha discutido largamente acerca de su existencia o inexistencia –problema que acompaña al término desde que fuera acuñado–; se ha escrito su historia y razonado acerca de sus temas principales; se han llenado estantes de libros sobre la "filosofía latinoamericana"; se dictan cátedras al respecto; se hacen coloquios, encuentros, mesas redondas, etc. El término es hoy por hoy una moneda de cambio habitual; todos lo usan.

En este punto tiene sentido volver a las palabras de advertencia de Ernst Tugendhat, quien hace ver que cuando "una palabra se revela como útil para nuestro autoentendimiento, todo el mundo la usa y nadie la explica".[5] Su oscuridad parece ser incluso un aliciente aun mayor para utilizarla, puesto que permite extremar la extensión de su uso y, como dice nuevamente Tugendhat, "se puede tener la pretensión de decir algo aunque no se diga nada, o, peor aún que no decir nada, se puede divagar en la confusión".[6] Parto entonces mi investigación con una duda, una sospecha y una aprehensión. Una duda sobre lo que se dice –lo que los pensadores dicen– cuando se habla de una "filosofía latinoamericana". Una sospecha de que no todos dicen lo mismo con esta expresión o, siendo mucho más perspicaz, que todos dicen algo diferente cuando la utilizan. Una aprehensión, la de que estuviera ocurriendo aquello contra lo que Tugendhat nos advierte: movernos en la vorágine de una confusión conceptual muy útil.

[5] Ernesto Tugendhat; "Identidad: personal, nacional y universal", *Persona y Sociedad*, Vol. X, Nº 1, 1996, p.29.

[6] Ibíd., p.30.

El gesto inicial, por tanto, debe ser simplemente escuchar, poner atento el oído y dejar hablar a quienes han utilizado el término. La intención sería poder hacerse una idea de lo que se ha querido significar, expresa o tácitamente, con él. Mi intención es poner de manifiesto las diferentes maneras en que se ha usado y se utiliza esta expresión. Al poco andar me percato de que, como suele ocurrir en las lides del estudio filosófico, ya antes otros habían recorrido al menos una parte de este camino. Con algo de decepción –propia de una creatividad mancillada–, pero con humildad, me dejo guiar por ellos, al menos hasta donde pudieran llevarme. Es así como Carlos Ossandón propone que, al hablar de filosofía latinoamericana, se está aludiendo a tres cosas diferentes: a la filosofía "en" América, a aquella "acerca o sobre" América Latina y a una filosofía "de" América Latina (o americana).[7] En un sentido análogo, Germán Marquínez Argote, en su presentación del libro cuyo sugerente título es *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, sostiene que, al hablar de una filosofía latinoamericana, hay que distinguir junto a una filosofía "en" y "de" América Latina, una "desde" América.[8] Hugo Biagini, por su parte, en un texto sumamente apretado y siendo mucho más sutil en las distinciones, llega a diferenciar seis sentidos diversos en que se ocupa el término filosofía latinoamericana: temático, personificador, conceptual, doctrinario, teleológico y metateórico.[9]

De entre todos estos son dos los sentidos que me parecen más relevantes: el personificador, para ocupar la nomenclatura de Biagini, y el geográfico. El primero de ellos apunta a que la filosofía latinoamericana se entiende en el sentido de una reflexión "hecha por" latinoamericanos. El segundo, a que dicho pensamiento se dio "en" el continente americano. Son estos dos sentidos los que nos

[7] Carlos Ossandón; "¿Qué se entiende por una 'filosofía americana'?", *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América Ediciones, Santiago, 1984, p.13. También en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Nº 355, enero de 1980.

[8] Germán Marquínez Argote; "Presentación", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993 (1981), pp.6-7.

[9] Hugo Biagini; "La expresión 'Filosofía latinoamericana'", *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1989, pp.15-18.

ponen frente al problema de la nacionalidad de la filosofía, esto es, ante el asunto de que a una determinada reflexión filosófica se le apellide "latinoamericana". La nacionalidad, como tan agudamente intuyeron los romanos, puede adquirirse por dos vías: por herencia de los padres o por el lugar de nacimiento. El primer "modo de adquirir la nacionalidad", como se le llama en jerga legislativa, tiene el nombre de *ius sanguinis*: derecho de sangre. Esta manera de obtener una pertenencia nos pone frente al tema de la herencia. Es de los padres de donde se adquiere la nacionalidad. Del padre, en gran parte de las legislaciones; de la madre, en algunas. Como sea, será de ellos de donde se obtenga la pertenencia y, con ello, la identidad. Al menos esa identidad personal que, como dice Ernst Tugendhat, está dada, es un hecho y, por lo tanto, es ontológica.[10] De esta manera, la filosofía sería latinoamericana, por parte del padre o de la madre; esto es, porque aquel que la creó –el/la filósofo/a– es latinoamericano. Basta con que el progenitor sea latinoamericano, nos dirá Leopoldo Zea, para que su pensamiento también lo sea. Quien dice "filosofía latinoamericana" dice, por lo tanto, en este sentido, "filosofía hecha por los latinoamericanos".

El segundo modo de nacionalizar se conoce con el nombre de *ius solis*: derecho de suelo. Quienquiera que venga al mundo adquiere la nacionalidad del terruño en el que cayó, en el que vio la luz por primera vez. Latinoamericana es, por lo tanto, aquella filosofía que surge en los territorios que son parte de lo que se ha llamado América Latina. Del mismo modo como es inglesa la que nace en Inglaterra, griega o alemana la que ve la luz en los respectivos terruños, es latinoamericana la que brota en tierras de América Latina. Esta manera de decir filosofía latinoamericana, como filosofía "en" América Latina, aparece espontáneamente y, dado su carácter en apariencia aséptico, libre de problemas teóricos, sin compromisos, y basada sólo en un criterio geográfico, parece haber sido la primera forma en que se utilizó con cierta habitualidad la expresión. Con ello se pretende aludir a un asunto exclusivamente cartográfico: una

[10] Ernst Tugendhat; "Identidad: personal, nacional y universal", *Persona y Sociedad*, Vol. X, Nº 1, 1996, pp.29-42.

filosofía que nace dentro de los límites de América Latina, es decir, al sur del Río Grande.

En una primera lectura –una bastante superficial todavía– este texto es un libro acerca de la "nacionalidad" de la filosofía. La dilucidación se desplazará del lugar al sujeto: del *ius solis* al *ius sanguinis*. El primero sirve como hilo conductor. La aseveración inicial, la hipótesis si se quiere: el que la filosofía se dé "en" América Latina, no tiene, como podría creerse a simple vista, nada de secundario. No es casual ni anecdótico que ella tenga como su lugar de enunciación a América Latina; con ello se está diciendo algo de esa filosofía, se la está especificando más allá de una simple marca geográfica. En este sentido se podría entender el que Raúl Fornet-Betancourt asegure que el tiempo y espacio donde se da la reflexión "no son ingredientes que se puedan añadir o no, según gusto, al quehacer filosófico", pues ellos determinan, especifican su "gusto", su "sabor": contornean su "rostro".[11]

No da lo mismo que el lugar en el que surja una filosofía sea América Latina. No es indiferente que la reflexión emane en determinado lugar del globo; al hablar de nacionalidad, de *ius solis*, se cuelan ya –aunque aún de un modo indirecto– especificaciones. Enrique Dussel escribía tempranamente en los años 70 –con lo que se constata lo poco novedosa de esta postura– que "se trata de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York".[12] Hacia fines del siglo pasado, retomando expresamente esta tesis, Walter Mignolo hace ver que "hacer filosofía en América Latina o en África (y también en Estados Unidos) no es lo mismo que hacer filosofía en Alemania, Francia o Inglaterra".[13] El lugar de la enunciación no es secundario: no hay un lugar abstracto, en el sentido de neutro. El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico, es

[11] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.13.

[12] Enrique Dussel; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México DF, 1977, p.12.

[13] Walter Mignolo; "Introducción", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p.13.

"su" lugar y, por tanto, es central para efectos de su constitución como discurso. América Latina es el lugar donde surge la filosofía latinoamericana, que le da su nacionalidad, su nombre, pero también su figura y fisonomía, su especificidad.

Reconozco una tendencia a aceptar, casi a priori, esta hipótesis. Eso, por supuesto, no es suficiente. En el campo filosófico –también en el de la filosofía de la filosofía–, lo tengo claro, el asunto es mostrar o, mejor aún, demostrar si es posible. La pregunta que se plantea entonces es la forma en que dicho lugar de la enunciación –América Latina en este caso– influye sobre el filosofar que allí se realiza. Hay niveles –diría externos o periféricos– en que ello es evidente por simples constataciones cuasi empíricas, pero la pretensión es más ambiciosa que sólo remitir a asuntos de maquillaje. De allí que la pregunta se desplace hacia la cuestión misma del lugar América Latina: ¿qué se entiende por América Latina? De lo que se diga al respecto, de lo que se conciba como América Latina, depende –he allí la hipótesis articuladora de este trabajo– el modo en que dicho lugar influya sobre la filosofía que allí se realice y, por lo tanto, la fisonomía de la filosofía que se ha dado en llamar latinoamericana.

Lo de América Latina como lugar no tiene, como podría creerse a simple vista, nada de simple. La referencia a Latinoamérica no puede ser lisa y llanamente una circunscripción geográfica, y, por lo tanto, un criterio libre de problemas, sin compromisos. La idea de lugar aplicado a América Latina exige una ampliación, un quiebre, una superación que, integrando la referencia evidente al espacio y al tiempo, trascienda hacia la idea de proyección, o mejor aún, de representación. A partir de una deuda impagable con Edward Said, por lugar ya no entenderé simplemente el aquí físico y temporal, sino que también la forma en que dicho *locus* es representado. América Latina es un lugar que es, y puede ser, muchos lugares. No se trata aquí del ser de lo latinoamericano, sino simplemente de las múltiples representaciones a que da lugar o, más bien, a las diversas representaciones que ella es. Representaciones que no son siempre las mismas, que reconocen diferentes orígenes y se contraponen muchas veces entre sí. El término "América Latina" trae aparejado un universo de proyecciones de las que no se puede desprender: su

sola mención evoca innumerables representaciones, justas unas y otras desajustadas. Las representaciones se multiplican tendiendo al infinito, lo que las hace, de hecho, inabarcables.

Miguel Rojas Mix escribía aquel sugerente e instructivo libro sobre *Los cien nombres de América*. Panamérica, Nuestra América, Hispanoamérica (la primera y la segunda), Iberoamérica, Nuevo Mundo, Indoamérica, Afroamérica, América Hispánica, Amerindia, América Hispanoindia, Latinoamérica, América Morena, Colombia, Estados Desunidos, Hispano-lusoamérica, Magna Patria, etc. Todos esos nombres –y lo decimos con cuidado– son América Latina, pero también no lo son. Nombres que remiten al mismo espacio geográfico, pero a diferentes lugares. Tal vez podría traducirse el nombre del libro de Rojas Mix en términos de "las cien representaciones de América": a cada nombre correspondería una proyección diferente, un lugar distinto. Un espacio que es muchos lugares. Una suerte de Aleph, si se quiere, un lugar que es múltiples lugares.

Puesto que las representaciones de América Latina, como sus nombres, son legión, nos detendremos, con la evidencia de una arbitrariedad culpable, sólo en dos: Nuevo Mundo y Nuestra América. Arturo Andrés Roig ha hecho ver que en la historia misma del nombre "América Latina" conviven ya dos representaciones diversas. En su origen (José María Torres Caiceo y Francisco Bilbao) tiene, como señala el mendocino, un sentido de defensa frente a la amenaza externa de invasión y, casi simultáneamente (por parte de los doctrinarios del imperialismo francés), adquiere un sentido de dominio en el contexto de la ideología del panlatinismo.[14] Es así como un mismo nombre llega a evocar dos cuestiones contradictorias, representaciones contrapuestas, lugares antagónicos: el de la amenaza de dominio y el de la reacción y defensa. Estos dos lugares son, creo, lo que ha quedado sancionado bajo los nombres: Nuevo Mundo y Nuestra América. América Latina es Nuevo Mundo y es también Nuestra América.

[14] Arturo Andrés Roig; "La idea latinoamericana de América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, pp.24-25.

Se verá inmediatamente que estas formas de decir América Latina tienen a su vez nuevas resonancias: se trata de representaciones complejas. Decir América Latina en tanto que Nuevo Mundo es decir con ello un territorio que fue soñado, inventado, invadido, conquistado, dominado y colonizado. Decir América Latina en tanto que Nuestra América es, por su parte, mentar una tierra ignota, una madre sufriente, es el sueño de unidad y, principalmente, es reacción, resistencia, autonomía e independencia. El asunto de este texto, no hay que olvidarlo, es el de la filosofía en América Latina. Ahora habrá que reformularlo: el tema es el de la filosofía en el Nuevo Mundo y el de la filosofía en Nuestra América. Estas constituyen dos grandes partes del escrito aquí presentado. Diferentes lugares, dos representaciones de América Latina: ¿distintas filosofías? La tesis que pretendo sostener es afirmativa: la filosofía en el Nuevo Mundo no es sólo diferente, sino que es, de hecho, contrapuesta a la filosofía que se da en Nuestra América. La filosofía en el Nuevo Mundo, uno marcado –por no decir herido– por la conquista, el dominio y la colonización, es una reflexión dominadora y colonizada. Aquella que surge en Nuestra América, por el contrario, en tanto que aparece en el lugar de la amenaza y el dolor, pero también de la resistencia y el sueño de liberación, es una reflexión que busca reaccionar en vistas de la emancipación.

Primera parte
FILOSOFÍA EN EL NUEVO MUNDO

Nuevo mundo

Es Carlos Fuentes, el conocido escritor y ensayista mexicano, quien en un texto titulado "Espacio y tiempo del Nuevo Mundo", señala: "se desea al Nuevo Mundo, se inventa al Nuevo Mundo, se descubre al Nuevo Mundo; se lo nombra".[15] Frase llena de referencias, sugerencias, ecos: unos evidentes, otros no tanto. El texto sirve como columna vertebral. El objetivo es desentrañar los contornos de la representación de América Latina asociada al nombre de Nuevo Mundo.

1. Desear algo nuevo

"Desear" un mundo nuevo contiene en sí la premura de la necesidad. Se desea lo que no se tiene, pero se quisiera tener, porque aquello que de hecho se posee no nos satisface. Carlos Fuentes nos dice que la Europa desea un mundo nuevo, porque no está conforme con el viejo. El Viejo Mundo estaba en ruinas: habían caído las sólidas estructuras de la Edad Media y sobre sus escombros se levantaba un Renacimiento que proponía al hombre como medida de todas las cosas: el teocentrismo era reemplazado por el antropocentrismo. Se destruían las estructuras sociopolíticas fundadas sobre la

[15] Carlos Fuentes; "Espacio y tiempo del Nuevo Mundo", *Valiente Mundo Nuevo*, Mondadori, Madrid, 1990, p.51.

figura del vasallaje y surgía una nueva clase dominante enriquecida con el comercio: la burguesía, dirá Marx. Las guerras e invasiones inundaban toda Europa, dando origen a nuevos estados y nuevos equilibrios. Los contornos del mundo se volvían difusos, inestables, cambiantes: se descubren tierras, se alteran los márgenes, se duda de los límites.

Si tuviéramos que resumir en una sola frase el ambiente que se vive al término de la Edad Media en Europa, la mejor alternativa es volver a parafrasear la sentencia de Marx citada por Berman y que habría de caracterizar toda la época moderna: *todo lo sólido se desvanece en el aire*. Las estructuras de poder, las relaciones sociales (incluso familiares), la forma y distribución del mundo: todo lo que se tenía por seguro se desestabiliza. En medio queda el hombre sin saber concretamente de qué afirmarse, en qué confiar: lo único cierto parece ser el cambio y la decadencia, la muerte de una sociedad que había estado vigente cerca de diez siglos. Un hombre que se aferra al pasado y desconfía de su futuro; un hombre que quisiera comenzar de nuevo, en otro mundo, uno que no lo enfrentara a los dilemas y conflictos que el suyo le presenta: un mundo seguro, estable, perfecto.

La geografía de aquella época da fundamentos a ese sueño. Su *imago mundi* no pasaba de ser un intento desesperado por conciliar la Biblia con la información de los cartógrafos, lo que dio lugar a un género que Rojas Mix llama con razón "geografía maravillosa".[16] Se trata de una imagen difusa del mundo, sin límites claros –no se sabe dónde termina– y en la que se incluyen reinos fantásticos y civilizaciones maravillosas. En el marco de esta geografía delirante es posible decir, con Alfonso Reyes, que "América, solicitada ya por todos los rumbos, comienza antes de ser un hecho comprobado, a ser presentimiento a la vez científico y poético".[17] Sin pretensiones de exactitud o erudición extrema, Reyes rastrea la idea preexistente

[16] Miguel Rojas Mix; *América imaginaria*, Lumen, Madrid, 1992, p.10.

[17] Alfonso Reyes; "La última tule", *Obras completas*, Vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1983, p.29.

de que hacia Occidente había una región por descubrir.[18] También Humboldt reconoce la existencia de una "geografía mítica" que augura un mundo nuevo que desempeñará, a su juicio, un papel preponderante en el posterior descubrimiento de América. De hecho, como informa Minguet, en su *Examen critique*, Humboldt se da el trabajo de redactar una lista muy detallada de los autores griegos y latinos que presintieron la existencia de otras tierras al oeste del Viejo Mundo.[19]

Entre estos presentimientos que Miguel Rojas Mix ha llamado las "profecías de América", se distinguen cuatro textos que él califica de "preclaros" y que gozaron además de la mayor popularidad:[20] los versos de *Medea* de Séneca, la Biblia, la *Divina comedia* de Dante y el mito de la Atlántida presente en el *Timeo* y el *Critias* de Platón.[21] Estos textos se enmarcan más en lo poético que en lo científico, para dialogar con Alfonso Reyes. Los primeros dos habrían influido directamente ya sobre Colón mismo: por una parte, tradujo pasajes del texto de Séneca aplicando a su persona las frases donde se presagia que una nueva tierra se abrirá y un marinero descubrirá un nuevo mundo y, por otra parte, se apoyó en las profecías de Isaías para justificar su empresa ante los reyes. La obra de Dante, por su lado, presagia la Cruz del Sur en el "Purgatorio", y en el "Infierno", la existencia del hemisferio sur. Finalmente, la Atlántida de Platón habla de una tierra extremadamente rica y abundante, frente a las Columnas de Hércules, que desapareció producto del orgullo de sus habitantes.

[18] Cf.: ibíd., pp.12-14. La misma idea se puede encontrar en el libro de Fernando Aínsa; *La reconstrucción de la utopía*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999, p.121.

[19] Humboldt habría justificado su empeño de la siguiente forma: "Quise demostrar que en todas las épocas de la vida de los pueblos, cuanto se relaciona con los progresos de la razón tiene sus raíces en siglos anteriores" (citado en el texto de Charles Minguet; "Colón y Vespucio en la visión geo-histórica de Alejandro de Humboldt", *De Colón a Humboldt*, comp. de L. Zea y M. Magallón, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999, p.11).

[20] Hay que hacer notar que existían otros escritos sobre lo mismo, como los del seudo Aristóteles y Diodoro Sículo, los de Estrabón y Mela, el de Isidro de Sevilla, la profesía de Isaías, entre otros.

[21] Cf.: Miguel Rojas Mix; *América imaginaria*, Lumen, Madrid, 1992, pp.14-15.

A la fertilidad mitológica que presagia la existencia del Nuevo Mundo y augura el descubrimiento de América se suman además lo que Alfonso Reyes llama "Colones desconocidos o involuntarios", con lo que alude a una serie de supuestas visitas informales que se habrían hecho a América desde épocas muy remotas, entre las que menciona a los chinos y a los escandinavos (Erik El Rojo). El mismo Reyes se hace cargo de analizar todas estas hipótesis seudodemostradas y a ratos descabelladas, situándolas al nivel de lo folclórico, de la leyenda, sin negarles con esto su papel central en la previsión y augurio de América. Se dice incluso que Santo Tomás habría estado por estos parajes y se ha llegado a sostener que, a la llegada de los españoles, los indígenas lo reconocían en las imágenes. Del mismo modo, se habla de descubrimientos cartagineses, tártaros, egipcios, atlántidos e incluso españoles muy anteriores a 1492. Lo cierto es que, como señala el mismo Reyes, si efectivamente ocurrieron, el mundo no parece haber estado aún preparado para aprovechar las visitas "informales" anteriores a las de Colón.

La efectiva ocurrencia comprobada de estas historias y sus informaciones geográficas sólo tiene una importancia secundaria: de hecho, todas ellas pueden ser relegadas sin mayores consideraciones al terreno de la fantasía. Lo esencial de estos relatos radica más bien en su poder para despertar la imaginación y la ambición; en términos de Reyes, "su explosivo de fantasía eficaz",[22] su capacidad y poder motivador de las heroicas empresas de descubrimiento. Se desea un nuevo mundo porque se lo necesita y se tiene esperanza de encontrarlo porque ha sido profetizado, visto, divisado, vislumbrado e incluso tal vez visitado. Europa necesita un Nuevo Mundo, lo desea, lo presiente y lo sueña. Asume con ello que el mundo que aparece repentinamente ante sus ojos está allí para ella; para satisfacer sus necesidades; para cumplir sus profecías; para colmar sus sueños. Un mundo que se le aparece como limpio, puro, vacío, *tabula rasa*... Uno donde todo es posible.

[22] Alfonso Reyes; "La última tule", *Obras completas*, Vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1983, p.18.

2. Descubrir [invadir] un mundo

¿Cómo llamar exactamente a lo sucedido el 12 de octubre de 1492 cuando Colón desembarca y clava la bandera española en estas tierras? Tuvieron que pasar más de quinientos años para que se planteara abiertamente la pregunta. ¿Fue efectivamente un descubrimiento? y, de haberlo sido, ¿quiénes fueron los que descubrieron qué y a quién? ¿Fue un encuentro de culturas o se trató más bien de un encontronazo o un simple tropiezo? ¿Fue un choque, un enfrentamiento o ninguno de los anteriores y habría que hablar simplemente de la llegada de los españoles a tierra americana, como titula *El País* su editorial del 31 de julio de 1985? ¿Estamos en presencia de una invasión, una conquista?[23]

La disputa se desencadenó un tiempo antes de cumplirse los quinientos años. ¿Quinto centenario de qué? De la respuesta a esta interrogante depende si hay que celebrar o más bien llorar. El gobierno español pretendió festejar el "descubrimiento de América", pero el rey, algo más cauto, llamó a la celebración "encuentro de dos culturas". Con ello reconocía expresa y oficialmente la existencia de culturas precolombinas, pero insistía en la necesidad de festejar. Mientras tanto, los representantes de seiscientas tribus, reunidos en Perú en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, concluían que había que rechazar el carácter festivo de la efeméride e instaban a dejar al descubierto los efectos destructivos –y autodestructivos– que puso en marcha el pretendido descubrimiento. Víctimas y victimarios, vencedores y vencidos, historia oficial y leyenda negra.

Noam Chomsky, consultado acerca de la pertinencia de hablar de descubrimiento, señala que "la frase descubrimiento de América es obviamente errónea. Lo que descubrieron fue a una América descubierta hace miles de años antes por sus habitantes. Se puede descubrir un área inhabitada, mas no un lugar donde vive gente. Si yo hago un viaje a México no puedo escribir un artículo denominado *El*

[23] Cf.: Gregorio Selser; "Lo de América: ¿descubrimiento, encuentro, invención, tropezón? ¿Querella nominalista?", Heinz Dieterich (coord.), *Nuestra América frente al V Centenario*, Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.185-201.

descubrimiento de México".[24] El argumento se teje sobre el *factum* de que existía gente en el continente antes de la llegada de los españoles, es decir, había ya "personas" en el lugar supuestamente descubierto.[25] La enorme, eterna y tal vez nunca resuelta disputa en torno a la humanidad de los indios, permite entender que, en aquella época, era perfectamente posible hablar de un "descubrimiento" sin contradecir por ello a Chomsky: los indígenas no eran gente, tampoco personas; de hecho, se dudó acerca de su calidad de seres humanos.

Hoy no hay lugar a discusión alguna pues, como dice Benedetti, "en realidad América fue descubierta (mucho antes de ser así nombrada) por sus primitivos pobladores".[26] Del mismo modo, Heinz Dieterich señala que "El descubrimiento de América, realizado hace más de veinte mil años por diversos pueblos asiáticos, tuvo como consecuencia lógica la colonización del continente"[27]. Antes de ser llamada América, ya había sido descubierta y colonizada por otras gentes, aunque no esté del todo resuelto el problema de su origen. Dejando de lado el hecho evidente de que Colón fue quien se desplazó, es perfectamente posible, por lo tanto, con el mismo derecho con el que se habla del "descubrimiento de América", decir con Abel Posse que "El 12 de octubre de 1492 fue descubierta Europa y los europeos por los animales y hombres de los reinos selváticos".[28]

[24] "Tener conciencia de la historia... Entrevista a Noam Chomski", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.203.

[25] En el mismo sentido, Roberto Fernández Retamar escribía: "Madrid, París, Venecia, Florencia, Roma, Nápoles y Atenas fueron descubiertas en 1955 por mí (ya que en 1947 ya había descubierto Nueva York), y en 1956 descubrí también Londres, Amberes y Bruselas. Sin embargo, fuera de unos pocos de mis poemas y cartas, no he encontrado ningún otro texto en que se hable de tan interesantes descubrimientos. Supongo que ha pesado a favor de este silencio clamoroso el hecho de que cuando llegué por primera vez a estas ilustres ciudades ya había bastante gente en ellas" (Roberto Fernández Retamar; "América, descubrimientos, diálogos", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.89).

[26] Mario Benedetti; "La América por descubrir", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.18.

[27] Heinz Dieterich; "Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.55.

[28] Abel Posse; *Daimón*, Emecé, Buenos Aires, 1989, p.28.

No tiene sentido, por lo tanto, seguir hablando de "descubrimiento de América" a menos que sea por razones históricas o tradicionales. Del mismo modo, tampoco es aceptable la propuesta del rey de España de hablar de un "encuentro de dos culturas". Si el concepto "encuentro" supone, como bien lo señala Dussel, un cara-a-cara de personas que van la una hacia la otra en términos de igualdad y respeto, lo que ocurrió entre los conquistadores y los habitantes indígenas no fue, en ningún sentido, un encuentro.[29] Lo que caracteriza la primera mirada es más bien la desigualdad: los españoles ven a los indígenas como si se tratara de "objetos vivientes". Como irónicamente observa Todorov, en las menciones de Colón acerca de los habitantes de las indias, estos "siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles".[30] Nuevamente, Todorov hace ver que su actitud es la del "coleccionista de curiosidades".

A la imagen inicial siguió un intento de homologar al indígena con el *homo sylvestris*, pero una vez más vio el europeo que la realidad no calzaba con su fantasía: el indio era lampiño y no peludo como debería haber sido, no vivía hasta las edades inusitadas que debía alcanzar (150 años) ni tenía la potencia sexual ni la vitalidad del arquetipo. En vistas de esto, el español extrema los defectos sustrayéndole junto a los pelos, toda fuerza física e inteligencia, y le disminuye la expectativa de vida y la potencia sexual: el indio se vuelve un ser débil e impotente o, en su defecto, sexualmente pervertido. Si a esto se le suma el escándalo del canibalismo, la suerte de los aborígenes está sellada.

El europeo se pone en un claro plano de superioridad: él debía civilizar a los bárbaros y sacarlos de su estado de retraso. Cincuenta años después de la llegada de Colón se discutía en Valladolid acerca del destino de servicio del indígena, quien, según Ginés de Sepúlveda, por su condición debía "pagar" por el "regalo" civilizador y evangelizador de los españoles.

[29] Cf.: Enrique Dussel; "Del descubrimiento al desencubrimiento", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.73-87.

[30] Tzvetan Todorov; *La conquista de América, El problema del otro*, Siglo XXI, México DF, 2000, p.41.

Es posible, por lo tanto, dejar de lado el término "encuentro" y pasar al de "choque", "encontronazo" y, en consecuencia, al de "invasión". Hablar simplemente de la "llegada" de los españoles a tierras americanas, aunque da cuenta efectiva del hecho, es claramente un eufemismo. Su llegada fue cualquier cosa menos una mera llegada. El conquistador superior, civilizador y evangelizador, pero ante todo ambicioso y sediento de fama y fortuna, viene a "hacerse la América" y ve en el indígena, desde un principio, a un ente explotable.

La resistencia indígena, en un momento inicial, es prácticamente nula. Colón se refiere en sus cartas a lo amistosos que eran los nativos. Es posible, haciendo las excepciones del caso, hablar claramente de una pasividad indígena frente al extranjero. Todorov hace hincapié, por ejemplo, en que Moctezuma no le opone absolutamente ninguna resistencia a Cortés. De hecho, casi todas las empresas conquistadoras conocen sólo éxitos militares: en un principio prácticamente no hay reveses. La causa puede encontrarse en multitud de factores: los más clásicos son las divisiones internas de los indios, la imagen divinizada que tenían estos de los españoles y su retraso en la confección de armas, a los que se agregan, según la tesis de Todorov, los problemas de comunicación a los que deben enfrentarse.[31]

De "choque", por lo tanto, es difícil hablar, pues ello supondría al menos algún grado de equiparación en las fuerzas. Baste asomarse a la *Brevísima relación de la destrucción de Indias* del padre Las Casas para hacerse una imagen clara de que de algún tipo de equilibrio de poderes no hay ni rastro. La actitud inicial de los españoles se resume simplemente en llegar, tomar y destruir. El nombre con que Rosa Miquel titula su novela parece ser la manera más adecuada de caracterizar la llegada de los españoles: *La invasión a un mundo antiguo*.[32] Un mundo con historia, una historia tanto o más larga que la europea y que, paradójicamente, sólo entra en la "Historia" con la llegada de los españoles. Una llegada que no respeta civilización alguna, que no encuentra oposición para sus pretensiones, lo que se

[31] Cf.: Tzvetan Todorov, op.cit., pp.61-70.

[32] Rosa Miquel; *La invasión a un mundo antiguo*, Lom, Santiago, 1991.

traduce, en un primer momento, en saqueo y esclavismo, y a la que, en un segundo momento, se agrega la evangelización. Haciéndonos eco de las palabras de Neruda, los españoles se lo llevaron todo, y si hemos de festejar su llegada sería sólo por el hecho de que dejaron "la palabra".

3. La invención [conquista] de América

Fue Edmundo O'Gorman quien propuso la idea de que América no fue descubierta, sino "inventada".[33] Contrario a lo que podría pensarse, el hecho de que surja la realidad de un Nuevo Mundo para el europeo, lejos de detener, desincentivar, mitigar o disminuir la tendencia a crear mundos ideales, la estimula, la aumenta; de hecho, la exacerba, la excita. América provee de un tiempo y un espacio para el mito y la utopía; los hace tangibles. "La idea abstracta y fantástica del Edén se objetiva y se vuelve concreta", dice Fernando Aínsa.[34] La invención del Nuevo Mundo tendrá un sustento real.

Se reeditan y actualizan las viejas leyendas, las antiguas mitologías: la Edad de Oro, el Paraíso Terrenal, la Fuente de la Juventud, la Ciudad de los Césares, El Dorado, las amazonas. Sobre la base de lo dicho en el Génesis (2.8) de que Jehová habría plantado el jardín del Edén en la zona oriental del mundo, se teje, por ejemplo, la certeza de muchos de que en algún lugar de América se encuentra el Paraíso. El mismo Colón, en su Diario (21 de febrero) y en la extensa carta que escribe a los reyes describiendo su tercer viaje, expresa su convencimiento de haber anclado en el Paraíso Terrenal. Igualmente, el mito del rey dorado, que, de acuerdo con Gonzalo Fernández de Oviedo, va cubierto del oro que pega a su cuerpo, se transforma en ciudad y aparece en todos los mapamundi desde el siglo XVI hasta el XVIII.

[33] Cf.: Edmundo O'Gorman; *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1977.

[34] Fernando Aínsa; *La reconstrucción de la utopía*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999, p.124.

Estos mitos reeditados e importados a América serán un motor fundamental para gran parte del proceso de descubrimiento y conquista que siguió a la llegada de Colón. En la tierra que se abría ante los ojos de los primeros europeos en llegar a territorio americano parecía ser todo posible. Las descripciones de la flora y la fauna hablan de una vegetación y una zoología fantástica, hipertrofiada, casi mágica. Los antiguos cuentos se hacen reales en este espacio y los conquistadores asumen la tarea de verificarlos en tierra americana. "El descubridor no sólo quiere descubrir la realidad; también quiere descubrir la fantasía".[35] Belalcázar, Quesada, Orellana, Cabeza de Vaca, Irala, Chávez e infinidad de otros conquistadores persiguieron El Dorado, otros tantos la Fuente de la Juventud y no pocos la ciudad de las amazonas.

El Nuevo Mundo es el lugar de la resurrección del mito clásico, pero, al mismo tiempo, es el espacio de la nueva utopía. Esta tierra no tiene historia para el europeo, ha estado fuera de su tiempo y su espacio: allí está todo por hacerse y todo puede hacerse. Se trata de un mundo absoluta y completamente "nuevo". Una oportunidad así era anhelada por la mentalidad europea consciente de los problemas que aquejaban a un mundo que ha salido maltrecho del medioevo; una ocasión como esta es buscada y encontrada. "América se convierte en la utopía de Europa. Una utopía inventada por Europa (...) pero también una utopía deseada y con ello una utopía necesitada".[36] América se vuelve, de este modo, el lugar donde Europa proyecta sus sueños. Es, para usar palabras de Juan Larrea, una "materialización geográfica del lugar de la bienaventuranza".[37] Es un espacio para una no-Europa en el sentido de Europa perfecta, sin vicios, sin corrupción. Allí se depositan las esperanzas frustradas: se abre la posibilidad para representar en el Nuevo Mundo lo que ya no era posible en el Viejo.

[35] Carlos Fuentes; "Espacio y tiempo del Nuevo Mundo", *Valiente Mundo Nuevo*, Mondadori, Madrid, 1990, p.60.

[36] Op. cit., p.53.

[37] Cf.: Juan Larrea; "Hacia una definición de América", *Apogeo del mito*, Nueva Imagen, México DF, 1983, p.107.

El surgimiento de la tierra nueva provoca en Europa, en términos de Fernando Aínsa, una "proliferación" del género utópico. A partir de la obra de Tomás Moro, en 1516, se difunde por todo el Viejo Mundo el género de la utopía al mismo ritmo en que los conquistadores abren la tierra nueva. América habría de encarnar todo aquello que Europa ya no fue: el espacio de la nueva oportunidad, el lugar donde se reinventa a sí misma. América no era más que el ideal de Europa. En el Nuevo Mundo querían ver lo que habían deseado que fuera Europa: la otra Europa, la perfecta.

Europa en América: los mismos nombres, las mismas estructuras, los mismos hombres. El sueño utópico se da de bruces contra la codicia humana. La búsqueda de El Dorado tiene como única finalidad la de saquearlo. Los conquistadores sedientos de oro arrasan con lo que tienen delante. Los españoles matan, esclavizan, roban, destruyen: la sed de poder y riqueza son sus móviles. "La invención de América es la invención de la utopía: Europa desea la utopía, la nombra, la encuentra para, al cabo, destruirla".[38] Tanto cualitativa como cuantitativamente hablando, la destrucción de los indios en el siglo XVI puede considerarse, usando la terminología de Todorov, el "genocidio más grande de la historia".[39] Por el número de muertos –que, aunque no se conoce con exactitud, implica la disminución de la población de 80 millones a 10 millones de indígenas en sólo 15 años–, así como también por la forma que adopta la destrucción pormenorizada por Las Casas, Vasco Núñez de Balboa, el fraile Jerónimo de San Miguel, Alonso de Zorita y Diego de Landa, entre otros, es una empresa simplemente espeluznante.

La posibilidad de "regeneración" del Viejo Mundo se transforma en "perdición". No tiene sentido negar su realidad a la leyenda negra. América, que era la utopía que lavaría a Europa de sus pecados, es destruida por los mismos que viajan a buscarla. Sobre la ceniza de la destrucción de la utopía a manos de los conquistadores, surgen nuevos sueños utópicos bajo el nombre genérico de

[38] Carlos Fuentes; op. cit., p.58.

[39] Cf.: Tzvetan Todorov; *La conquista de América, El problema del otro*, Siglo XXI, México, 2000, pp.143-154.

"repúblicas teocráticas indo-cristianas". Las Casas sugiere varios proyectos de esta clase, pero mejores ejemplos son el de Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, quien propone directamente la necesidad de crear una "ciudad ideal" y da vida a sus hospitales-pueblos, así como el de las reducciones jesuitas en Paraguay. La destrucción estaba, una vez más, a la vuelta de la esquina. El Nuevo Mundo es soñado, perfilado, inventado y luego aplastado, pisoteado y destrozado por sus creadores.

4. Nombrar [dominar] un mundo

Cuando la mañana de 12 de octubre de 1492, tras largos y sufridos meses de navegación, Colón pone finalmente su pie en tierra y toma posesión en nombre de los reyes católicos de aquel terruño, no sospechaba ni remotamente las dimensiones de aquello con lo que se había tropezado, y se va a la tumba convencido de que había llegado a las Indias y de que sus sucesivos viajes habían logrado acercarlo cada vez más a las tierras de las especias, a Oriente. Es así como, tal cual dice Berríos, "resulta que al entrar América en la historia europea, lo hace en forma equivocada".[40] América ingresa a la historia universal, es decir, a la historia europea, disfrazada, travestida, camuflada, oculta. Su mentado descubrimiento en realidad no es tal. De hecho, como ha puesto de manifiesto Enrique Dussel, América entra a la historia de Occidente con un "ser-asiático".[41]

Si hay alguien que pone a América ante los ojos de Europa como lo que es, es decir, otro continente, ese es Martín Walseemüller. Es él quien, en su libro *Cosmographia Introductio*, le da el nombre de "América" basándose en la obra *Novus Mundus* (1503) de Américo Vespucio. Walseemüller lo nombra, lo bautiza, lo incorpora a la historia y al mundo europeo. Lo des-cubre, pues sólo entonces Europa toma conciencia de la magnitud de aquello con lo que se topó Colón. Lo en-cubre en tanto que le impone un

[40] Mario Berríos; *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*, Ediciones Instituto Profesional de Santiago, Santiago, 1988, p.6.

[41] Cf.: Enrique Dussel; *1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, pp.31-41.

nombre que no es el suyo. Su descubrimiento está basado, por lo demás, también en un error. La interminable disputa en torno a Vespucio, quien recibe galardones que tal vez no le pertenecen: un continente es bautizado con el nombre del descubridor que no fue.[42] América se llama América producto de una garrafal equivocación: la famosa frase de Wallseemüller en 1507. "[N]o veo quién podría oponerse razonablemente a que esta parte llevara el nombre de Américo, su descubridor, varón de ingenio sagaz, Amerigan, es decir, tierras de Américo o América; puesto que también Europa y Asia adoptaron nombres de mujer".[43] La cartografía aceptó de inmediato la sugerencia.

En un principio se llamó América sólo la parte sur del continente (ironía histórica)[44] y fue el flamenco Gerhard Mercator quien en 1538 distingue entre la parte meridional y septentrional de América, utilizando este como nombre genérico para todo el continente. Surgen entonces propuestas alternativas: entre los españoles, Las Casas propone Columbia y otros Colonia, Colimbana e incluso Fer-Isabel; los ingleses postulan Cabotia y Sebastiana; y los holandeses Mexicana para el norte y Peruana para el sur. Toda Europa hablaba por ese tiempo de América. Sólo los españoles, por razones claramente políticas, por mantener su poder y dominio sobre sus tierras, se resisten con uñas y dientes aferrándose al nombre de Indias: dictaron leyes de Indias, fundaron el Consejo de Indias e incluso a la sífilis la llamaron sarampión de Indias.

[42] En este punto cabe hacer una aclaración pues, si bien es cierto que Vespucio no "descubrió" América en el sentido en que no fue el primero en llegar a tierras americanas (ese habría sido Colón), sin embargo, sí parece haber sido el primero en caer en la cuenta de que se trataba de un contienente nuevo. Es a raíz de esto que Enrique Dussel sostiene que Vespucio es quien realmente "descubre" América.

[43] Sobre el tema específico del nombre de América, cf.: José Luis Abellán, *La idea de América. Origen y evolución* (Madrid 1972); Carlos Sáenz, *El nombre de América. Libros y mapas que lo impusieron* (Madrid 1959); Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América* (Barcelona 1991); Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (Instituto Rómulo Gallegos, Bogotá 1961).

[44] "Ahora América es, para el mundo, nada más que los Estados Unidos: nosotros habitamos, a lo sumo, una sub América, una América de segunda clase, de nebulosa identificación" (Eduardo Galeano; *Las venas abiertas de América Latina*, Pehuén, Santiago, 1999, p.2).

Indias, América, Nuevo Mundo, junto a la lista de propuestas que no fructifican, todos nombres irrespetuosos, avasalladores, apropiadores, invasores, fruto de un nombrar que ignora y pasa por alto la historia de los nombres preexistentes. Los nombres indígenas quedan olvidados y son reemplazados sin contemplación. Al modo de las iglesias de Cuzco, construidas sobre las ruinas de lo que fueran templos incas, se sobre-pone, se pisotea. Sobre una cultura indígena despreciada-ignorada, se reedita la madre patria en el Nuevo Mundo: Nueva Granada, Nueva Toledo, Nueva España, Nueva Extremadura, etc. El conquistador da nombres sistemática y afiebradamente a cuanto le pasa ante los ojos. Se re-descubre y re-bautiza todo: borrón y cuenta nueva. "Ni siquiera los indios –dice Todorov– escapan a la marejada de nombres".[45] Dussel y otros han hablado, por eso, del "encubrimiento" de América.

Todo el continente, sus tierras, sus gentes, sus animales, sus plantas son nombradas nuevamente por el europeo al modo de un Adán frente al cual desfila la creación para que le diese un nombre. Este bautizar no es inocente. En términos de Berríos, "poner el nombre es otorgar una existencia, dar un lugar en la vida a algo. Asegurar su dominio, otorgar la esencia o la definición, dar existencia".[46] Se nombra, primero, para dar realidad, para otorgarle al objeto un lugar en el mundo europeo, para integrarlo y asimilarlo como existente. El nombrar es, en este sentido, una negación de lo preexistente; una re-creación. Se nombra, después, para apropiarse, para dominar, para marcar, situar, ubicar y controlar. Nombrar América, lo americano, es, por lo tanto, un proceso esencialmente violento, es ejercicio de poder, invasión.

Historia de nombres impuestos desde fuera, de nombres con intenciones de apropiación y dominio, de nombres nacidos de intereses hegemónicos. Carlos Fuentes habla de que se nombra al Nuevo Mundo, y se hace para apoderarse de él, para dominarlo, para controlarlo. Se ha perdido, como corolario, el nombre del continente.

[45] Todorov; op.cit., p.36.

[46] Mario Berríos; *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*, Ediciones Instituto Profesional de Santiago, Santiago, 1988, p.6.

El nombre originario, el verdadero, si es que lo hubo, fue encadenado, enmudecido y se ha olvidado. América es, en palabras de Pablo Neruda, una tierra "sin nombres, sin América".[47] Es un mundo al que, como dice Uslar Pietri, "se le ha arrebatado el nombre".[48]

5. Filosofar neomundano

Filosofar en el Nuevo Mundo es hacerlo en una tierra cuyo nacimiento está marcado por la invención, la imposición, la invasión, la destrucción, el ocultamiento; en síntesis, por la violencia. Los ecos de este nombre de América resuenan en el término "filosofía latinoamericana", des-dibujando o re-dibujando los contornos de su concepto. La filosofía en el Nuevo Mundo es una filosofía en un espacio que fue invadido, conquistado, subyugado, sometido, saqueado y violado; en un mundo que fue dominado, colonizado y que, tal vez, aún no logra zafarse de sus cadenas. La filosofía en el Nuevo Mundo está, pues, cargada de resonancias violentas, dolorosas.

La filosofía en el Nuevo Mundo es una reflexión que se sobrepone, que se impone, que se adueña del espacio. La filosofía europeo-occidental se trasplanta a América, se la exporta imponiéndola como la filosofía. El traslado, como veremos, obedece a intenciones evidentes aunque solapadamente hegemónicas. La filosofía que llega a América se vuelve así una "filosofía colonizadora", una reflexión filosófica ideologizada: etnocéntrica, eurocéntrica. Un caso paradigmático, pero sin duda no el único, es el de la llamada "filosofía de la conquista": Ginés de Sepúlveda, pero también Francisco de Vitoria, e incluso Bartolomé de las Casas, el gran luchador contra la esclavitud, están presos de una ideología claramente colonizadora. Filosofía de la conquista que, lejos de perder vigencia con el término de la colonización, ha seguido presente como una herramienta de fundamentación y justificación del dominio.

[47] Pablo Neruda; *Canto general*, Seix Barral, Madrid, 1988, p.10.

[48] Arturo Uslar Pietri; *La invención de América mestiza*, Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, p.262.

La filosofía que se da en el Nuevo Mundo es también, por lo tanto, una reflexión sometida, dominada, colonizada. Marcas de esta realidad son, en primer lugar, el que la filosofía esté acorralada por el pensamiento europeo, y no parece quedarle más alternativa que la de ser una mera copia, una burda imitación de lo que se hace o dice allí. Filosofar en el Nuevo Mundo se reduce a un recibir, repetir, comentar, dando origen a una "filosofía plagiaria", fiel testimonio de una dependencia cultural aplastante. La colonización se hace patente, también, en segundo lugar, en la instauración de un determinado "aparato hegemónico" cuya instalación ha tomado el nombre de "normalización filosófica" y que se sitúa a mediados del siglo XX. Del mismo modo, la forma "bancaria" en que se ha enseñado la filosofía en el continente, estructurada sobre la base de currículos evidentemente monoculturales y eurocéntricos y llevada a cabo mediante visitas guiadas a una tradición que se experimenta como muerta, es una muestra más de la colonización de la filosofía en el Nuevo Mundo. Una última marca de dependencia es la manera en que los mismos latinoamericanos hemos abordado la historia de la filosofía en el continente, fijando su comienzo recién con la llegada de los europeos y articulándola en torno a categorías provenientes del Viejo Mundo.

A. Filosofía colonizadora

La filosofía latinoamericana, entendida como filosofía en el Nuevo Mundo, es, antes que nada, sinónimo de filosofía europeo-occidental. En palabras de Enrique Dussel, "un producto europeo transplantado a nuestras tierras".[49] Reflexión exportada primero, e importada después, desde el Viejo Mundo. Otra localización geográfica, la misma reflexión de origen europeo. Filosofía europea, pero en América. El cambio de ubicación, el traslado a tierras del Nuevo Mundo, podría no ser accidental ni debería dejarse pasar como algo simplemente anecdótico. Haciéndose eco de esta sospecha, en 1975, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea redactan una "Declaración" que tiene un lugar privilegiado en el desarrollo de la filosofía en América Latina. La queja, el reclamo, la imputación y, junto con ello, un llamado-provocación y un proyecto de liberación, constituyen el hilo conductor del texto. Allí se habla expresamente de la filosofía occidental en términos de un *discurso filosófico dominador*.

Expresión sorprendente: ¡un "discurso filosófico" que sea "dominador"! La filosofía como un discurso que se enseñoree o sirva para enseñorearse sobre otro/a/s sometiéndolo/a/s y poniéndose a sí mismo y a sus detentadores en un nivel superior, por encima: en

[49] Enrique Dussel; "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Colombia, 1982, p.420.

el lugar del que manda, del que maneja, del que determina. "Una filosofía que justifique, como ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros", que ha "venido alzando las supuestas justificaciones de dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros".[50] La filosofía entra así en el juego del poder, contribuyendo a establecer relaciones en este plano: los dominantes y los subordinados, los que dan las órdenes y los sometidos.

Hace ya treinta años de dicha acusación y la inquietud está aún latente. La pregunta que me parece relevante hoy, luego de tres décadas de reflexión, es si es todavía posible seguir hablando de la filosofía europeo-occidental en estos términos.

1. Discurso filosófico dominador

La tesis de los suscriptores de Morelia se construye sobre la base de dos afirmaciones básicas: que la filosofía europeo-occidental es un discurso y que tiene intenciones hegemónicas. Lanzadas así sobre el papel, ambas cosas parecen desarticuladas, a menos que se sostenga que la filosofía occidental es hegemónica en tanto que discurso. El concepto de discurso serviría de vínculo entre la filosofía y la intención dominadora. En la "Declaración", de hecho, no se dice simplemente "filosofía dominadora", sino que se agrega, evidentemente para destacarlo, que se está hablando de la filosofía occidental como un discurso, y en tanto que tal es que sería dominadora; esto es, fundamentadora y justificadora de la dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros. La filosofía europea sería dominadora porque es un discurso. Esto, por supuesto, amplía el ámbito de aplicabilidad de la imputación a todo discurso.

La pregunta que surge espontáneamente es cómo puede un discurso (en nuestro caso el filosófico) ser dominador. La manera

[50] La "Declaración de Morelia: filosofía e independencia" ha sido publicada por A.A. Roig en su libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (Nuestra América, México DF, 1981, pp.95-101). La cita corresponde a la p.95.

en que esto pueda ser entendido pasa por su vinculación con otro término que, aunque no se le menciona de forma explícita en la "Declaración de Morelia", es el que establece el nexo entre la idea de la filosofía occidental como "discurso" y el que pueda concebírsela como "dominadora". Se trata del concepto de "ideología". Reordenando, la tesis de los suscriptores de Morelia puede presentarse bajo la forma de un argumento con dos premisas universales y una particular: la filosofía europea es un discurso, todo discurso es ideológico y toda ideología es dominadora. Con esto tenemos los pasos necesarios que llevan de la filosofía occidental a la dominación. La relación entre la segunda y tercera premisa, sin embargo, es, desde una cierta concepción de ideología, analítica. El argumento, por lo tanto, se simplifica: *modus ponens*. Todo discurso es ideológico, la filosofía europea es un discurso, luego la filosofía cristiano-occidental es ideológica y, en tanto que tal, dominadora. Hasta allí se trata, como se puede ver, de un argumento correcto aunque sólo desde el punto de vista lógico.

Filosofía y discurso

Se hace necesario aclarar lo que están diciendo los suscriptores de Morelia cuando hablan de "discurso filosófico". Al menos aluden a dos usos. Primero, el "discurso filosófico" como el "discurso de la filosofía" o lo "discursivo de la filosofía". Un genitivo que se refiere a aquel discurso que le pertenece, al modo de un objeto, a la filosofía. Otro que alude a una facción, a una parte, a una sección, a un aspecto de la filosofía: lo discursivo que, al igual que en el caso anterior, le pertenece. La filosofía tendría una suerte de propiedad sobre el discurso. El discurso filosófico es, por lo tanto, aquel discurso del cual la filosofía es dueña: ella "tiene" un discurso que es suyo como una cosa.

Este uso tiene su origen en el concepto más clásico de discurso; aquel que se encuentra en el pensamiento antiguo (Platón, Aristóteles, Plotino), en la filosofía medieval (Santo Tomás) e incluso en el pensamiento moderno (Descartes y Kant). De acuerdo con esta concepción, el carácter discursivo del pensamiento representa uno

de sus aspectos, sin duda importante, pero sólo una parte. La filosofía trasciende su carácter meramente discursivo. Para estos autores lo discursivo del pensamiento se apoya, en último término, en lo que se ha llamado la "intuición". El pensar intuitivo es lo que aporta el contenido, mientras que lo discursivo contribuye simplemente con la forma, la expresión. El discurso es la imagen verbal o escrita de un pensamiento, su proyección. Como señala claramente Cecilia Sánchez, se trata de la palabra como "acompañante externo".[51] Comparsa. Ninguno de estos autores admite la posibilidad de un pensamiento exclusivamente discursivo, aunque dan lugar a la alternativa inversa; esto es, intuición no discursiva: *cognitio sine diskursus* (Santo Tomás) o *simplex mentis inspectio* (Descartes).

Desde esta concepción, la filosofía se desmarca de su expresión discursiva. Habría que decir que la filosofía es intuición filosófica que, eventual pero no necesariamente, se exterioriza, se proyecta en una imagen verbal o escrita, se plasma en forma discursiva. No puede ser este el sentido en que la expresión "discurso filosófico" está siendo usada en la "Declaración de Morelia", pues ello implicaría que aquello que es acusado de ser dominador, hegemónico, no es la filosofía misma, sino sólo su manifestación externa, su expresión: un objeto, por lo demás, prescindible. La filosofía en tanto que intuición permanecería a salvo. Con esto la imputación, si fuera pensable, perdería perfil, diluyéndose. El discurso de la filosofía podría ser dominador sin que la filosofía misma lo fuera. Esto, por supuesto, es del todo imposible, pues acusar de dominador a una mera imagen, a un simple envoltorio, fonemas o grafemas, no tiene sentido. De acuerdo con esta concepción de discurso, la palabra por sí misma no tiene significación alguna y, por lo tanto, difícilmente podrá ser hegemónica. En este esquema, "la palabra –como dice Merleau-Ponty– no entraña ningún sentido, no tiene ninguna facultad interior, y no es más que un fenómeno psíquico, fisiológico, o inclusive físico".[52] El discurso, por lo tanto, no tiene

[51] Cecilia Sánchez; "El lenguaje de Simón Rodríguez y su economía francesa", *Revista Creación*, Intemperie Ediciones, s/n.

[52] Maurice Merleau-Ponty; *Fenomenología de la percepción*, Emilio Urange (trad.), Fondo de Cultura Económica, México DF-Buenos Aires, 1957, pp.193ss.

ninguna eficacia propia, es sólo una compañía exterior, una envoltura vacía, inerte, un fenómeno externo, físico; no posee sentido propio ni, por lo tanto, eficacia alguna.

Discurso filosófico, sin embargo, puede –y tal vez debe– ser dicho en el sentido de filosofía discursiva, en términos de que la filosofía "es" su discurso. Se borronea la distancia entre pensamiento y palabra: "la palabra, en quien habla, no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza", afirma Merleau-Ponty.[53] Discurso filosófico se dice así como sinónimo de filosofía; "pensamiento en la palabra". Cecilia Sánchez –en sintonía con el pensador francés– hace ver que "la palabra no es simple signo o vestuario", sino que es "emblema y cuerpo, tal como en la música los sonidos no son solamente signos, ella está ahí, al igual que en el escenario la actriz es indisociable de la encarnación".[54] El discurso no sería disociable, extrañable o alienable de la filosofía. El producto o resultado escrito o auditivo, esto es, *habla (conversación)* o *texto*, es el pensamiento, es la filosofía. Ella es lo que se lee en los textos, lo que se estudia en las bibliotecas, lo que está en libros, artículos, lo que se aprende en la cátedra, aquello que surge en coloquios, mesas redondas, tertulias: la filosofía es palabra, ya sea oral o escrita.

A partir de esta concepción adquiere sentido lo que sostienen los suscriptores de Morelia al utilizar el término "discurso filosófico". La crítica toma dimensiones globales y se dirige a la filosofía europea como tal. Decir que el discurso filosófico occidental es dominador sería lo mismo que acusar de hegemónica a la filosofía europea misma. De lo que se habla en la "Declaración de Morelia", sin embargo, es de un "discurso filosófico". Como ya se puso de manifiesto, no se dice simplemente "filosofía dominadora", sino que se habla de ella como discurso y sería, por lo tanto, dominadora. El carácter esencialmente discursivo de la filosofía no es secundario, puesto que es justamente ese carácter el que la pone en situación de ser dominadora. De aquí se pasa, por lo tanto, a la otra premisa, que podríamos, por ahora, poner entre signos de interrogación: ¿es todo discurso (y por lo tanto también el filosófico) dominador?

[53] Ibíd., p. 195.

[54] Cecilia Sánchez; op.cit., s/n (Cf.:, Maurice Merleau-Ponty; op.cit., pp.199-201).

Dominación e ideología

Para contestar propongo un rodeo: transformar la pregunta –sólo por un momento– en otra: ¿es todo discurso (y por lo tanto también el filosófico europeo) ideológico? Se ha intercambiado el término "dominador" por el de "ideológico". ¿Se trata acaso de términos realmente intercambiables?, ¿son sinónimos?, ¿está justificado nuestro movimiento?, ¿o es más bien un alarde de prestidigitación teórica? En principio habría que decir que "sí", pero también que "no", para terminar con un eterno y siempre razonable "depende". Depende, en efecto, del concepto de ideología que se esté manejando.

El punto de partida no puede ser otro más que la idea de ideología según Marx, según el joven Marx.[55] Para la concepción marxista de ideología esta implica siempre una deformación de la representación de la realidad; se falsea, se tergiversa la realidad, creando una imagen "invertida".[56] Esta alteración no sería nunca inocente y tendría como finalidad imponerse en tanto que verdadera representación de la realidad en vistas a la consecución de determinados intereses, los de un grupo en particular. Se trata de lo que Paul Ricoeur ha llamado "función deformadora de la ideología".[57]

Dicha deformación de la ideología tiene como finalidad última la justificación del dominio. No se trata de una tergiversación antojadiza ni anecdótica; está orientada siempre a fundar el control, a legitimar el poder. El paso entre la tentativa de justificación y el fenómeno del dominio está dado por el intento de transformar los intereses particulares de un grupo determinado (la burguesía en el

[55] Dicha concepción es la que se encuentra en la *Crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y, sobre todo, en *La ideología alemana*. En este punto es necesario hacer notar que, como lo ha mostrado Paul Ricoeur, en Marx mismo existe más de un solo concepto de ideología.

[56] La metáfora de la "imagen invertida", al modo de la que se produce en una cámara de fotos o en la retina, para mostrar la "deformación" propia de las ideologías, es la manera en que el mismo Marx introduce el tema de la ideología.

[57] Acerca del tema de la ideología según Paul Ricouer, ver *Ideología y utopía, Conferencias sobre ideología y utopía* (Gedisa, Barcelona, 1986) e "Ideología y utopía: dos expresiones del imaginario social", *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II* (Fondo de Cultura Económica, 2001 [1986], pp.349-360).

caso de Marx) en universalmente válidos. Esta es la inversión, la deformación fundamental; la de hacer pasar nociones e intereses particulares por universales, esto es, válidos para todos. La "función deformadora" da lugar a otra de carácter "legitimador", para seguir usando la terminología de Ricoeur. La pretensión de legitimarse, propia de toda dominación, pasa siempre por el movimiento de universalización.

Preguntar por el carácter dominador del discurso es, de acuerdo con la concepción marxista, lo mismo que preguntar por su carácter ideológico. Los términos son intercambiables en el marco fijado por Marx. Sin suponer nada acerca del marxismo de los suscriptores de Morelia, esta parece ser justamente la idea que está en sus mentes cuando hablan de dominación. Volviendo ahora a la pregunta inicial: ¿es todo discurso (y por lo tanto también el filosófico-occidental) ideológico? La respuesta a esta pregunta, definida la ideología al modo de Marx, en principio parece ser positiva; sin embargo, como veremos, no puede ser más que negativa.

Discurso y deformación

Si se concede que la filosofía europeo-occidental es un discurso y que todo discurso es esencialmente ideológico, en tanto que se funda en y transmite una determinada ideología, que dicha ideología siempre es una deformación de la realidad que pretende justificar las relaciones de dominio, entonces parece perfectamente posible sostener, con los suscriptores de la "Declaración de Morelia", que la filosofía europeo-occidental –al igual que cualquier otro discurso– es dominadora. Ella sería, de acuerdo con Salazar Bondy, un "arma intelectual de dominación"[58] o, como señala Osvaldo Ardiles, "un instrumento más de la conquista".[59]

[58] Augusto Salazar Bondy; *¿Existe un filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988 (1968), p.27.

[59] Osvaldo Ardiles; "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.23.

Si todo discurso es ideológico y toda ideología no es más que tergiversadora, deformadora, alteradora de la realidad, no se ve, sin embargo, ninguna posibilidad de que el texto mismo de la "Declaración de Morelia" se libre de morderse la cola. Como ya se puso de manifiesto con la así llamada "paradoja de Mannheim", el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo, pues, de ser este ideológico, sería, por lo tanto, deformador. Para que la acusación de los firmantes de Morelia tuviera algún sentido, dicha declaración debería situarse más allá de la ideología: ella misma debería ser no-ideológica.

Pero hemos concluido que todo discurso es ideológico, por lo que la "Declaración de Morelia", en tanto que es un discurso, no puede sino serlo y sería, de acuerdo con su definición marxista de ideología, tergiversadora y deformadora de la realidad. Su crítica –como toda otra crítica– se hace literalmente humo, pues es una acusación hecha necesariamente desde una ideología: una acusación de estar deformando y tergiversando la realidad a partir de una tergiversación, desde una deformación. Por el simple hecho de ser un discurso, cualquier acusación de ser ideológica sería ella misma inconfesadamente –oculta o solapadamente– ideológica. "Tal vez –como dice Ricoeur– cuando denunciamos algo como ideológico estamos nosotros mismos metidos en cierto proceso de poder, de aspiración al poder, de aspiración a ser poderosos".[60]

El espacio no-ideológico desde donde dirigir la crítica, la indispensable parcela de objetividad es, por lo tanto, irreal, no existe; no hay un palco de neutralidad. Es imposible situarse más allá de la ideología. Esto no significa, sin embargo, que se esté condenado a la deformación, a la tergiversación de la realidad y, por lo tanto, haya que renunciar definitivamente a toda crítica. Es posible seguir sosteniendo la tesis de que todo discurso es ideológico sin tener que renunciar al discurso denunciante, si es que se deja de lado el concepto restrictivo de ideología que la entiende simple y solamente como deformación.

[60] Paul Ricoeur; *Ideología y utopía, Conferencias sobre ideología y utopía* (George H. Taylor, comp.), "1. Conferencia introductoria", Gedisa, Barcelona, 1986, p.193.

Ampliación del concepto de ideología[61]

Para que la acusación de la "Declaración de Morelia" tenga aún sentido es necesario ampliar, extender el concepto de ideología y agregar, tal como lo hace Paul Ricoeur, junto a su "función deformadora" de la realidad, otra función incluso más fundamental que él llama "integradora" o "simbólica" y que tiene un carácter positivo, constitutivo. De hecho, sin esta función, la de disimular o deformar ni siquiera podría darse. Ricoeur pretende rescatar la función más primitiva de la ideología, una que tiene que ver con los indispensables modelos, plantillas, redes, moldes, urdimbres que constituyen simbólicamente la realidad cultural y que, por lo tanto, hacen posible organizar los procesos sociales e integran la comunidad, condición *sine qua non* de toda deformación.

Esto, que por supuesto va más allá de lo que sostuvieron los suscriptores de Morelia, haría posible aceptar –más bien haría indispensable constatar– el carácter ideológico de todo discurso, sin que con ello se esté significando que está actualizando su función deformadora, tergiversadora y, por lo tanto, dominadora. Con ello se abre un lugar para la crítica; de allí sería posible, a partir de una cierta ideología, calificar de ideológico –tergiversador– otro discurso, sin que ello implique una petición de principio. Se supera de esta forma la "paradoja de Mannheim", y aunque todo discurso sea ideológico, ello no significa necesariamente que tenga pretensiones dominadoras. La acusación de Morelia puede seguir teniendo sentido: el discurso filosófico occidental puede ser acusado de dominador. Volviendo ahora a la pregunta inicial: ¿es todo discurso (y por lo tanto también el filosófico europeo) ideológico? La respuesta sería afirmativa. Lo que hay que negar en este punto es que el término "ideológico" y el término "dominador" sean necesariamente intercambiables.

[61] Cf.: Fernando Longás U.; "El falso dilema de la teoría de las dos libertades: reflexiones en torno a una ampliación del concepto de ideología", *Persona y Sociedad*, Vol. XVI, Nº 2, 2002, pp.11-22.

Todo discurso es ideológico; no todo discurso es dominador. Esto no significa que no pueda serlo: el discurso –también el filosófico, aunque no necesariamente– puede ser efectivamente dominador en tanto que actualice su "función deformadora" y de allí su "función legitimadora". Con esto se altera el silogismo del comienzo: toda filosofía es discurso, todo discurso es ideológico; luego, toda filosofía (y también la europea) es ideológica. El argumento sigue siendo correcto, sólo que ahora no es analítico sostener que toda ideología, y todo discurso, sea dominador. En forma más extendida habría que presentar el argumento de la siguiente forma: toda filosofía es discurso, todo discurso es ideológico; algunas ideologías son dominadoras (actualizan su función deformadora); luego, algunas filosofías son dominadoras. Cambio de cuantificador. "Algunas", hay que aclararlo, no significa ni muchas ni pocas; puede ser sólo una, o incluso casi todas.

La acusación de Morelia sigue teniendo sentido. Es perfectamente posible acusar de dominador al discurso filosófico cristiano-occidental. La imputación, sin embargo, no se justifica por sí misma: habrá que (de)mostrar que es hegemónico, que efectivamente en él se ha actualizado la función deformadora de la ideología que lo sostiene, que realmente tergiversa la realidad con intenciones de poder. No obstante, lo primero será preguntarse por la ídeología que estaría detrás de ese discurso filosófico.

2. Pensamiento eurocéntrico

El discurso filosófico que cruza el mar océano, para usar una expresión de los antiguos cronistas, que llega a América y se instala es, concretamente, la filosofía europeo-occidental; esto es, la reflexión filosófica de los pueblos pertenecientes al mundo cristiano-occidental. La importación-exportación de filosofía desde el Viejo al Nuevo Mundo ha sido permanente, ininterrumpida y, por lo mismo, en extremo abrumadora. Comienza prácticamente con la llegada de los europeos a América y no cesa hasta hoy, al punto de que Salazar Bondy llega a decir que reseñar el proceso completo de la filosofía

en América "es hacer el relato del *paso* de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de la filosofía europea *en* América hispana".[62]

Dada la forma en que se da la irrupción de Europa en el Nuevo Mundo –se ha hablado de invasión, de conquista, de violencia, de negación, etc.–, es posible sospechar que la exportación de su pensamiento filosófico no es inocente, sino que obedece a una, aunque sin duda sutil, estrategia de dominación. La filosofía europeo-occidental se constituiría de este modo en una "herramienta", en un "instrumento" de dominio, en un "arma intelectual" de la empresa conquistadora: en ideológica en el sentido de deformadora, tergiversadora, con intenciones hegemónicas. Lo que se proponen quienes suscriben la "Declaración de Morelia" es poner en evidencia esta realidad oculta, escondida, disimulada; en términos de Cullen, "denunciar las ideologías y las formas encubridoras de falsa conciencia"[63] parapetadas tras el discurso filosófico occidental.

Lo que estaría detrás de la filosofía europeo-occidental sería un cierto tipo de "etnocentrismo", una determinada ideología llamada "eurocentrismo". Tzvetan Todorov ha definido en términos muy generales todo "etnocentrismo" como la pretensión de "elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco".[64] De acuerdo con este concepto son tres los elementos constitutivos de todo etnocentrismo. La intención de hacer universal, de otorgar un carácter global –válido siempre y en todo lugar– a un determinado grupo de valores, una cierta cosmovisión, una que está fija en el tiempo (ahora) y el espacio (aquí). Dicha cosmovisión y dichos valores son los propios y, por lo tanto, esa intención se basa, como es evidente, en el convencimiento de que la propia forma de estar en el mundo es la mejor y más

[62] Augusto Salazar Bondy; "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.213.

[63] Carlos Cullen; "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.97.

[64] Tzvetan Todorov; *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México DF, 1991, p.21.

adecuada; de que los propios valores son superiores. Por último, está el hecho de que la pretendida elevación es "indebida", esto es, que en ningún caso es racional, sino que lisa y llanamente pretende imponerse. Como remarca el mismo Todorov, se trata del convencimiento de que sus valores son *los* valores, y eso basta; no se requiere demostración alguna.

Occidentalocentrismo

Manifestaciones de etnocentrismo, cabría sostener con cierta certeza, han existido siempre. Casos flagrantes pueden rastrearse a lo largo de toda la historia de la humanidad. Detrás de cada campaña de conquista, por ejemplo, se percibe la potencia de este fenómeno. La de los macedonios encabezados por Alejandro Magno sobre el mundo persa (-335 a -323); la de los romanos sobre todo el Mediterráneo –que terminó llamándose *mare nostrum* (264 a -133)–; la del Islam sobre la costa sur del Mediterráneo –desde España hasta el Asia Menor– (634-717); la de los españoles y portugueses sobre las Indias Occidentales (a partir de 1492); la de los ingleses sobre la América del Norte y más tarde sobre la India; la de Francia, Alemania y Bélgica sobre África; y, más contemporáneamente, las campañas de Napoleón o de Hitler, por nombrar ejemplos paradigmáticos. La cruda realidad de la invasión estadounidense en Medio Oriente al despuntar el siglo XXI habla, finalmente, de la violenta actualidad del fenómeno.

Dentro del muestrario de manifestaciones de etnocentrismo hay una que es la que interesa en particular; esta es la del eurocentrismo o, si se quiere tal vez más correctamente, occidentalocentrismo.[65] El eurocentrismo, en tanto que variante del etnocentrismo, se relaciona particularmente con la centralidad de Europa o, más bien, de la cultura cristiano-occidental; aquella que primero está radicada en Europa, pero que luego de la Segunda Guerra Mundial se desplaza hacia Estados Unidos. Esta nación es, hoy por hoy, la depositaria de

[65] El término es de Samir Amín (cf.: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Rosa Cusminsky (trad.), Siglo XXI, México DF-Madrid, 1989, p.14).

dichos valores y, por lo tanto, el centro del "Sistema Mundo", para usar la expresión de Immanuel Wallerstein.

Aunque el eurocentrismo es un tipo de etnocentrismo, no se trata, sin embargo, de uno cualquiera, pues, como bien ha visto Enrique Dussel, es el primer y único etnocentrismo de carácter mundial, a tal punto que se identifican universalidad y europeísmo.[66] La pretensión expansionista de este tipo particular de etnocentrismo coincide con los límites del mundo: los valores de la civilización cristiana-occidental habrían de ser los de toda la humanidad y su cosmovisión debería imponerse en la totalidad del orbe.

Así descrito, el eurocentrismo debe tener un acta de nacimiento. La delimitación histórica del origen de dicho fenómeno es, sin embargo, problemática. La dificultad en este caso no tiene que ver con que sea complicado determinar su fecha de nacimiento, sino más bien con su mismo carácter ideológico. En efecto, el hecho de que el fenómeno del eurocentrismo tenga un acta de nacimiento, el hecho de que se pueda dar cuenta del lugar y fecha en que surge, le resta universalidad, por lo que la misma cultura europea, en su afán de validación absoluta, ha lanzado al baúl del olvido dicho origen. Esta ficción –tergiversación más bien– no puede, sin embargo, hacer desaparecer del todo el hecho de que el nacimiento del eurocentrismo puede circunscribirse históricamente; esto es, puede describirse su genealogía. No se logra borrar el hecho de que sin duda se trata de un fenómeno histórico cuyos comienzos están relacionados con el Renacimiento y la irrupción de la Modernidad.

Hasta antes de la Modernidad, "Europa –para citar a Walter Mignolo– no era todavía propiamente Europa".[67] Esta afirmación

[66] Enrique Dussel; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002 (1998), p.66.

[67] Walter Mignolo; "Introducción", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p.23. Sobre este asunto ver, entre otros: Janet L. Abu-loghod, *Before European Hegemony: The World-System, A.D. 1250-1350* (New York, Oxford University Press, 1989); Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350* (Princeton University Press, New Jersey, 1993); Joseph Fontana, *Europa ante el espejo. La construcción crítica de Europa* (Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1994).

ambigua tiene dos lados. Significa que hasta entonces no era posible siquiera imaginar una historia lineal que recorriera ininterrumpidamente desde Grecia hasta el Occidente europeo; esto se hace posible recién mucho después: durante el Renacimiento. Es a partir de este momento cuando se construye la fusión entre el Occidente latino y el griego oriental, dando origen a aquella ecuación: occidental = helenístico + romano + cristiano. La expresión de Mignolo remite también al hecho de que hasta ese momento lo que hoy se conoce como Europa era simplemente el espacio ocupado por los cristianos-occidentales. De Europa (E) sólo se puede comenzar a hablar cuando ella misma se autodefine como tal, cuando se autoconstituye por referencia a los otros, a los que ella misma llama África, Asia y América (AAA). La Europa que hoy conocemos nace junto con el mapamundi que ella misma dibuja; aquel en que ella se sitúa justo en el centro.

Antes de ser Europa, el mundo cristiano-occidental era periférico, era el espacio de la barbarie en relación con otras civilizaciones existentes que se situaban en el centro. Según esta interpretación, Europa ocupa un lugar absolutamente marginal hasta que ingresa en la Modernidad. Cuando se dice que Europa era bárbara en relación con otros mundos más civilizados, evidentemente no se utiliza el término "civilización" como sinónimo de "modernidad" ni menos de "capitalismo". Si así se hiciera, como bien ha visto Immanuel Wallerstein, se estaría reconociendo "la importancia –esto es, su valor– del logro europeo, precisamente en los términos en que Europa lo ha definido".[68] De lo que se habla aquí es, más bien, de un concepto amplio de civilización.

En este contexto se puede afirmar que, mientras lo que hoy se llama Europa, se hundía en aquella etapa primitiva de su historia, en aquella fase oscura que ella misma quisiera olvidar (no es por casualidad que se la llama "Edad Media": debe considerársela sólo un

[68] Immanuel Wallerstein; "El eurocentrismo y sus avatares. Los dilemas de la ciencia social", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p.109.

eje, un paso, un tránsito entre el mundo antiguo y la Modernidad; un gozne que dura, sin embargo, diez siglos), el mundo musulmán, aunque no fue en caso alguno un capitalismo, deslumbraba con su filosofía, sus matemáticas, su ciencia. En resumen, como dice Dussel, hasta entonces Europa "en nada es superior al mundo musulmán: muy por el contrario, guarda una acomplejada posición de inferioridad, aislada, verdadero *finis terrae* (en el extremo occidental del continente asiático-afro-europeo), con total desventaja comercial con respecto a las áreas 'centrales' musulmanas (...)".[69]

Esta lectura implica necesariamente sacar del juego la idea de que exista un progreso en la historia y dejar de pensar que la civilización occidental sea una fase superior en el desarrollo en la historia de la humanidad. Habrá que poner en cuestión, por lo tanto, la tesis de que lo hecho por Europa sea un avance en sentido absoluto; que efectivamente hay un, así llamado, "milagro europeo".[70] Esto no significa dejar de reconocer que los logros de Europa implican un cambio que ha afectado en forma radical la fisonomía completa del globo, sino que simplemente se pone en duda que dicha alteración sea en efecto una mejora en todos los ámbitos.

Para mejor o para peor, durante el Renacimiento europeo habría de introducirse un vuelco radical en la organización mundial. Se produce un giro tan significativo en el contexto global que a la larga habría de conformarse un nuevo sistema-mundo en el que Europa ocupará el centro. La Europa feudal, que hasta el siglo XV era atrasada, bárbara, periférica, transita a partir de entonces hacia una nueva etapa de su historia: época que se denomina Modernidad y que se abre con el Renacimiento. Como dice Amín, el Renacimiento es "el punto de partida de la conquista del mundo por la Europa capitalista", porque es entonces que "los europeos se forman una conciencia nueva", "Europa toma conciencia del alcance universal de su civilización", de su "superioridad absoluta en algunos

[69] Enrique Dussel; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002 (1998), p.42.

[70] Cf.: E.L. Jones; *The European Miracle: Environment, Economics, and Geopolitics in the History o Europe and Asia*, Cambridge, 1981.

aspectos".[71] Allí es donde habría nacido el eurocentrismo que cristalizaría a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Etno-eurocentrismo

Si hemos de creer a Immanuel Wallerstein, hay que ser precavido al intentar delimitar el concepto de eurocentrismo pues, según sus palabras, se trata de una "hidra multifacética que tiene muchas encarnaciones".[72] Efectivamente, el eurocentrismo se manifiesta de numerosas formas, se expresa de múltiples maneras: en ocasiones abierta y directamente, pero, la mayor parte de las veces, de forma subrepticia, solapada. No es fácil dar cuenta del fenómeno con una simple definición, pero es posible poner de manifiesto algunas de sus características esenciales, sin necesidad de extremar las pretensiones.

• Centralidad y superioridad europea

Europa se instala en el centro de la historia universal o, para decirlo con más exactitud, establece que ella es su centro, esto es, su comienzo y fin. El mundo europeo-occidental se ha situado a sí mismo en el corazón de la historia universal. Una historia que, pese a llamarse a sí misma universal, no es más que su propia historia. Como bien dice Serequeberhan, se "eleva la historia europea, el pretexto (es decir, el texto que viene antes del texto de la humanidad, que se muestra a sí misma en su múltiple heterogeneidad) al estatus de verdadera historia humana *per excellence*".[73]

Centro de la historia y centro del mundo. Uno de los signos más potentes de eurocentrismo –y tal vez uno de los primeros– es,

[71] Samir Amín; *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Rosa Cusminsky (trad.), Siglo XXI, México DF-Madrid, 1989, pp.72-75.

[72] Immanuel Wallerstein; op. cit., p.96.

[73] Tsenay Serequeberhan; "La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p.263.

como lo ha hecho ver José Rábasa, la proyección utilizada para la confección del Atlas de Mercator. Allí, la distribución del espacio obedece claramente a una priorización de Europa: se sitúa en el centro y en la parte superior del mapa. El resto de las regiones del globo adquieren lugar sólo en tanto se relacionan con Europa, en tanto se refieren a ella de una u otra forma. El mapa deja de ser un mero testimonio –más o menos objetivo– de la realidad del mundo y adquiere valor ideológico: es una distribución ideológica –tergiversadora– del espacio. Europa adquiere así una indiscutida centralidad geográfica.

La centralidad de la cultura europeo-occidental está fundada en la conciencia de su superioridad. Este es, de acuerdo con el mismo Serequeberhan, el núcleo central del eurocentrismo: "la creencia metafísica o la Idea de que la existencia europea es cualitativamente superior a otras formas de vida humana".[74] Se autodenomina "civilización" y se impone como criterio, como modelo, estándar o tipo. Su mundo, en tanto que heredero directo de la cultura griega, será el espacio donde se dé el *logos* y, con ello, el orden.[75] El paradigma de hombre será el europeo-occidental,[76] dando con ello pie al nacimiento de todo tipo de aberraciones. Su religión será la fe cristiana; no en vano se autodenomina "civilización cristiano-occidental". Nace así aquella soberbia propia de la cultura occidental de la que habla Dussel.[77] Se trata de una autoimagen, de un ego que cae evidentemente en la desproporción. En tanto que centro, civilización, logos, el mundo europeo-occidental se instala en un plano de superioridad, transformándose a sí mismo en parámetro y referente.

[74] Ibíd., p.254.

[75] "El logos, la palabra, la verdad, y con ella la única posibilidad de orden, (...) es la única expresión posible del orden. Cualquier otra expresión resulta bárbara, esto es, balbuceante, mal dicha, mal expresada, y por ello fuera del logos que le da sentido. Centros de poder y, al margen, hombres o pueblos que no saben o no pueden expresarse en un logos que no les es propio" (Leopoldo Zea; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp.20-21).

[76] Cf.: Leopoldo Zea; "La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre", *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México DF, 1969, pp.10-25.

[77] Cf.: Enrique Dussel; *1492. El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, p.24.

El plano de superioridad y centralidad en que se instala el mundo occidental se ve reafirmado, reforzado, por la opinión de aquellos que quedan al margen, quienes profesan una admiración en ocasiones francamente desproporcionada por la civilización europeo-occidental. En la periferia se aspira a ser como los del centro. La imitación se da por todas partes, reflejando la irrestricta asunción de la evidente superioridad europea. Se copia con la triste e infundada esperanza de ser como el europeo o el estadounidense; con ello no se hace más que alimentar y aumentar la hipertrofia de su ego a costa del propio.

• Menosprecio y negación

El eurocentrismo se caracteriza por ser polarizante: en tanto que Europa se transforma a sí misma (luego será América del Norte) en el centro, reduce a todo el resto de las regiones del globo a la periferia, al margen del mundo. El planeta queda así escindido: nosotros y los otros, civilizados y bárbaros, primer mundo y tercer mundo, desarrollados-industrializados y subdesarrollados, etc. La escisión no es neutra, sino que está cargada de valoración. A lo que no es parte del "nosotros" se les llama bárbaros, tercermundistas, subdesarrollados, entre otros calificativos que muestran la evidente subvaloración que el centro profesa hacia lo otro. El menosprecio por lo distinto es parte constituyente de lo que se ha llamado eurocentrismo.

En el caso de América, a modo de ejemplo, Antonello Gerbi recoge ciento cincuenta años de una disputa tanto inverosímil como real que gira en torno a una acusación específica: "la de una supuesta inferioridad física del hemisferio occidental, y de una consiguiente 'debilidad' natural y constitucional de sus especies animales y de sus pobladores, todos ellos condenados por la naturaleza a una decadencia irresistible, a una corrupción fatal".[78] Para referir otro ejemplo paradigmático –y también patético– basta aludir a las palabras de Hegel acerca de África: los negros aún no han desarrollado

[78] Antonello Gerbi; *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica, 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993, p.IX.

una conciencia de objetividad,[79] ellos representan al hombre natural en su mayor grado de barbarie y violencia, caracterizándose fundamentalmente por ser "indómitos", por lo que no tienen salvación posible. África simplemente no tiene Historia, o más bien, no pertenece a lo que Hegel llama "el verdadero teatro de la historia mundial".[80]

En este contexto de menosprecio –que afecta a todo lo otro– es que, junto a expresiones como "países subdesarrollados" y "Tercer Mundo", surgen apelativos mucho más despreciativos y directamente insultantes como son para el caso de América Latina los de "patio trasero" o "sudaca". Frank Tannenbaum, en una especie de mea culpa algo trasnochada, reconocía el "hecho de que tratamos a los latinoamericanos –podríamos hacerlo extensible a todo el mundo– como inferiores".[81] El menosprecio trasciende lo referente a la naturaleza, se extiende acrítica y desmesuradamente a la política, a la economía, a la constitución social de los otros mundos, abarcando aspectos culturales, alcanzando incluso el ámbito del pensamiento filosófico. En este sentido es que se ha dicho de los filósofos latinoamericanos tanto que su reflexión carece de rigor y profesionalismo, achacándoseles una pobreza técnica irreparable dada su juventud y limitada e incompleta formación, como que adolecen de una falta completa de "genio filosófico", producto, en opinión de algunos, de que su raza no está dotada para las lides filosóficas.[82]

[79] G.W.F. Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1995, p.122ss (José Gaos (trad.), Alianza, Madrid, 1989, p.183ss).

[80] Para un análisis detallado de los dichos de Hegel acerca de África ver: Olufemi Taiwo; "Exorcising Hegel's Ghost: Africa's challenge to Philosophy", *African Studies Quarterly* (versión digital de una conferencia dictada en la Association of Student of African Desent, Universidad Simon Fraser, Burnaby, Canadá, 21 de febrero de 1997).

[81] Frank Tannenbaum; "Estados Unidos y América Latina", *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (comp.), México DF, 1995, p.188.

[82] Estas acusaciones se encuentran repartidas en los dichos y escritos de una multitud de autores. Para un buen resumen y una clara sistematización de ellas, cf.: Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Siglo XXI, México DF, 1988 [1968], pp.75-76) y "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea, comp. (Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.208).

Hay que decirlo expresamente, el menosprecio no viene sólo de Europa o Estados Unidos. Los mismos latinoamericanos (tal vez esto se pueda hacer extensivo también a todos los pueblos colonizados), presa del eurocentrismo del que son víctimas, compartirán y en algunos casos llevarán aún más lejos estos juicios.[83] Entre las consecuencias más evidentes para el pensamiento filosófico se puede mencionar el hecho, ya observado por Samuel Ramos, de que el filósofo latinoamericano está atormentado por una inseguridad y un "complejo de inferioridad" simplemente abrumador que lo lleva a cuestionarse casi en forma obsesiva si es que será efectivamente capaz de filosofar. Para resumir, en palabras de Enrique Dussel: "los filósofos de la periferia repiten una visión que les es extraña, que no les es propia: se ven en el centro como no ser, nada, y enseñan a sus discípulos, que todavía son algo (...) que en verdad nada son; que son nadas ambulantes de la historia".[84]

El menosprecio no es sólo pasivo y adquiere, para usar una terminología de la "Declaración de Morelia", el carácter de una "estrategia de negación". Dicha negación de lo diferente ha llegado a tal punto que Rousseau escribe, con algo de vergüenza, que "tras trescientos o cuatrocientos años durante los cuales los habitantes de Europa han inundado las otras partes del mundo y publicado sin cesar nuevos libros de viajes y relatos, estoy convencido de que los únicos hombres que conocemos son los europeos".[85]

Para la filosofía en América Latina esto se verifica ya desde la llegada de los españoles. La imposición de la filosofía europea en

[83] A modo de ejemplo cabría citar aquí algunos pasajes del libro de Mamfredo Kämpff Mercado: "es cosa bien sabida que existen pueblos más capaces que otros en determinadas actividades del espíritu. El alemán, por ejemplo, es un pueblo de una mentalidad filosófica muy desarrollada. Otros, por el contrario, han demostrado muy escasa capacidad para la filosofía, siendo esto característico de la mayoría de los pueblos latinos". Kämpff Mercado va desde una posición que sostiene la existencia de una "escasa capacidad para la filosofía" a la afirmación de que "el latinoamericano hasta hoy no ha demostrado ser poseedor de ninguna capacidad filosófica" (Mamfredo Kämpff Mercado; *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago, 1958, pp.34-35).

[84] Enrique Dussel; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México DF, 1977, p.21.

[85] Citado por Todorov en *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana* (Siglo XXI, México DF, 1991, p.30).

América pasa por negar la reflexión que existía en el continente a su arribo. Nuevo Mundo es "borrón y cuenta nueva". Ardiles lo dice con toda claridad: "Lo originario precolombino es velado, desde el primer momento del encuentro con el pensar nord-atlántico".[86] La filosofía europea se deja caer sobre el pensamiento indígena aplastándolo, eliminándolo, dejándolo sin voz, sin lugar, sin derecho siquiera a reivindicar su condición de pensamiento filosófico.

• Expansión y mundialización

La superioridad de la cultura occidental y la inferioridad del resto del mundo –ambas, claras deformaciones ideológicas– fundamentarían y justificarían la universalización de la primera, su expansión planetaria. Al igual que en todo etnocentrismo, el problema se agudiza cuando dicha universalización es sinónimo de imposición y con ello el discurso se desplaza hacia conceptos de dominio, conquista, colonización. Ya no se trata simplemente de superioridades e inferioridades, sino de que dicha estructura determine relaciones de subordinación. Porque se es superior, es necesario dominar sobre los otros que, en tanto que inferiores, habrán de subordinarse.

La supuesta superioridad estaría en el fondo de aquel "destino manifiesto de dominación" del que se habla en la "Declaración de Morelia", en clara alusión a la doctrina estadounidense del "destino manifiesto" que muestra su vigencia hasta hoy. Ya en un nuevo milenio, la conciencia de superioridad valórica y bélica de Estados Unidos, unida al menosprecio por los otros pueblos, sostienen el hecho de que dé rienda suelta a sus intereses expansionistas. El atentado contra las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001, lejos de apaciguar a los estadounidenses, no ha hecho más que enardecer y poner en evidencia su americanocentrismo o, más bien, americanismo. La desproporción de su ego se puso de manifiesto a los pocos días de la tragedia, cuando el presidente G. Bush interpretó

[86] Osvaldo Ardiles; "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.14.

el hecho como un ataque contra el progreso, el pluralismo, la tolerancia y la libertad, haciendo de Estados Unidos el depositario por antonomasia de dichos valores e instituyéndose, al mismo tiempo, en su guardián. A esta supremacía valórica se agrega la conciencia de su extraordinaria y efectiva superioridad bélica y por tanto política: una suerte de "Super-Leviatán" como lo llama Fred Dallmayr.[87] Superioridad bélica y pretendida superioridad valórica que queda sellada con un componente teológico:[88] la supremacía estadounidense está definitivamente sancionada.

De la mano de la conciencia de superioridad, el menosprecio de Estados Unidos por el resto del mundo se hace evidente no sólo en la forma como ha manejado su relación con los países que Bush consideraba parte del "eje del mal", en particular Irak, sino también en la manera en que lleva sus relaciones con todo el resto de el mundo. En este sentido se pueden mencionar la actitud con que Bush condujo las conversaciones en la ONU –previas a la guerra contra Irak–, la forma como manejó sus relaciones bilaterales para justificar sus acciones (particularmente sorprendente es la manera como trató a los países de la "vieja" Europa, como la llamó Rumsfeld) y, en definitiva, cómo simplemente ignoró las resoluciones de los organismos internacionales y actuó militarmente contra otro país de forma unilateral e injustificadamente. Estados Unidos no tiene que dar cuentas a nadie de sus acciones.[89]

[87] Fred Dallmayr se refiere a una frase de Tim Wiener en la cual señala que "the military, economic, and political power of the Unites States makes the rest of the world look Lilliputin" ("Empire or cosmopolis? Civilization at the crossroads", *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur*, IKOS, Frankfurt am Mein, 2005, p.64).

[88] Habrá que recordar aquí de qué manera el entonces candidato Bush (2000) habló de Jesús como su "favorite political philosopher" y, más tarde, al referirse al ataque sobre Irak, expresa que este está de acuerdo con "the highest moral and religious tradition of our country". Interesante es también la referencia que hace Dallmayr a los "televangelists", quienes habrían convertido la "guerra contra el terrorismo" en una suerte de "cruzada" contra la "religión del mal", esto es, los musulmanes, e incluso han llegado a representarla como una suerte de Armagedón: el combate definitivo entre el bien y el mal.

[89] Esto se pone claramente de manifiesto con la incorporación de la doctrina de la *preventive war* pero, sobre todo, con la de la *preemptive war*. Con ello se abre, de hecho, la posibilidad para que Estados Unidos ataque militarmente a cualquier país que considere potencialmente una amenaza hoy o en el futuro (sin plazo alguno).

La conciencia de superioridad valórica y bélica unida al menosprecio por los otros pueblos y una suerte de mandato divino justifican el que Estados Unidos no ponga coto alguno a sus intereses expansionistas: debe defender y llevar a todos los rincones del mundo la justicia y la libertad, la tolerancia y la democracia, tiene el poder efectivo para hacerlo y Dios así lo ha querido. Una vez más, la *mission civilisatrice*. Esto se ve con claridad en la idea expresada por Collin Powell, en el sentido de que se pretende "remodelar el Medio Oriente", remodelarlo a la imagen y semejanza de Estados Unidos.

Filosofía eurocéntrica

Vuelta al punto de partida: la "Declaración de Morelia". La filosofía europeo-occidental podría ser un "discurso filosófico dominador". La ideología que estaría detrás –o tal vez delante– de este discurso sería el eurocentrismo. Habrá que intentar poner en evidencia el vínculo entre el eurocentrismo y la filosofía europeo-occidental. Esto parece ser parte esencial de la acusación: el discurso filosófico europeo-occidental, se dice en la "Declaración de Morelia", se caracteriza por una "negación parcial de la humanidad", por la "confirmación de una determinada superioridad, o inferioridad" que "justifica (...) la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros", que "hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo". El origen de dicho discurso estaría en el "ego europeo que se constituyó desde un principio en voluntad de poder".[90] La filosofía europeo-occidental, de acuerdo con esta descripción, es una filosofía eurocéntrica. En ella se percibirían los elementos que constituyen el eurocentrismo.

No se trata sólo de que en la filosofía occidental se haga presente el eurocentrismo como telón de fondo. La filosofía occidental tendría también una relación más estrecha –cómplice– con el

[90] "Declaración de Morelia"; en A.A. Roig; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, Nuestra América, México DF, 1981, p.95.

eurocentrismo: ella haría posible pensarlo y, por lo mismo, ejercerlo; proveería del fundamento teórico para la tergiversación y la expansión: otorgaría una base teórica a la superioridad europea y justificaría el menosprecio y negación de lo otro, haciendo así posible justificar la dominación y la conquista. La filosofía europeo-occidental sería eurocéntrica porque ella contribuye a fabricar el eurocentrismo. La base conceptual primaria es la diferencia, pero no cualquier diferencia, sino la jerarquía, la estructura superior-inferior. El discurso filosófico europeo-occidental haría posible pensarla, explicarla, justificarla y, con ello, establecerla e imponerla. De allí se opera aquel paso –racional por supuesto– que lleva directamente hacia la justificación y fundamentación de la necesidad del dominio: de la conquista, de la (neo)colonización.

Hasta allí una imputación razonable, ahora la demostración. Supuesto: la filosofía europeo-occidental mostraría aquello que más quisiera ocultar, esto es, que tiene intenciones hegemónicas. Si es verdad lo que ha dicho Samir Amín, este, al igual que todos los fenómenos sociales dominantes, es fácil de captar en la multiplicidad de sus manifestaciones.[91] La situación, sin embargo, no es tan simple, pues, incluso allí donde se puede constatar la existencia de expresiones directamente europeizantes, hegemónicas, estas tienden a ocultarse, a disimularse. Si fuera de otro modo, sería indigno de una mentalidad dominadora refinada. La construcción ideológica funciona circularmente, sistemáticamente (deformaciones que ocultan deformaciones) y se arraiga mediante estrategias educacionales y culturales que en el caso de América Latina se dan en un lapso tan extenso (más de quinientos años) que incluso se ha olvidado su origen. La existencia de tergiversaciones con intenciones de dominación, el posible eurocentrismo de la filosofía europeo-occidental, por lo tanto, es algo que debe ser mostrado y demostrado, no salta simplemente a la vista ni puede hacerlo.

El peso de la prueba recae sobre el acusador que debe enfrentarse a quinientos años de dominación, de concientización. De

[91] Samir Amín; *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Rosa Cusminsky (trad.), Siglo XXI, México DF-Madrid, 1989, p.102.

acuerdo con un viejo principio de derecho penal, se presume la inocencia del discurso filosófico europeo-occidental hasta que se pruebe lo contrario, hasta que se ponga de manifiesto, concretamente, su eurocentrismo. Interpelaciones, emplazamientos, puestas en evidencia, destape, en síntesis, sospecha y crítica, ejercicio propiamente filosófico aplicado al discurso filosófico europeo; a "la ideología de las ideologías" como la ha llamado Enrique Dussel.[92] La tarea tiende a ser titánica –implicaría llevar a cabo una revisión completa de toda la filosofía europeo-occidental– y, por lo tanto, no se agota en un solo intento –menos aún en este. Debe ser, sin duda, la obra mancomunada de muchos. Obra que ya tiene una larga tradición en América Latina y, desde hace algún tiempo, se desarrolla con gran fuerza en otros sectores del Tercer Mundo, sin perjuicio de lo cual puedan encontrarse algunos ejemplos paradigmáticos en el mundo europeo también. Por ahora nos detendremos en algunas situaciones ejemplares, una pequeña muestra paradigmática que, reconociendo los límites de toda afirmación de origen inductivo, pretende mostrar, aludiendo a un número restricto de casos, que es posible afirmar que algunas –por ahora sólo algunas– manifestaciones de la filosofía europeo-occidental son eurocéntricas. Lo que se busca poner de manifiesto es que al menos de un grupo de corrientes de pensamiento de origen europeo se puede decir con certeza que proveen de una base teórica para sostener la superioridad de lo propio y justificar con ello el menosprecio y negación de lo otro, estableciendo así la necesidad de una dominación y la consecuente subordinación de lo distinto.

3. Servidumbre natural

Juan Ginés de Sepúlveda ha pasado a la historia como el gran defensor de la "servidumbre natural" de los indios.[93] Lo particular de

[92] Enrique Dussel; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México DF, 1977, p.61.

[93] Manuel García-Pelayo ha puesto de manifiesto que para prácticamente toda la bibliografía acerca del descubrimiento y la conquista de América, Juan Ginés de Sepúlveda es considerado el defensor a ultranza de la esclavitud de los indios, cuyas doctrinas no

este autor es que no se trata de un teólogo, ni su análisis nace de la religión que dominaba el debate en la época que sigue al descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. El prestigioso jurista intentó armar una argumentación racional, y en virtud de ella pretendió, según sus propias palabras, haber mostrado "con sólidas y evidentísimas razones (...) la justicia de nuestro imperio".[94] Es decir, lo justificado del dominio que los españoles ejercen sobre las tierras y los habitantes de las Indias.

Las razones tan sólidas y evidentísimas a las que el autor hace referencia tendrían que ver con el hecho "indesmentible" de que los habitantes de este mundo nuevo eran bárbaros. Este ser "bárbaros" de los indígenas –nombre con que siempre se refiere a ellos–[95] se pone de manifiesto en dos cosas: su "torpeza de entendimiento" y sus "costumbres inhumanas". Estos "hombrecillos" –nombre que también utiliza para hablar de los indios–, por una parte, carecen de cultura, de ciencia, de escritura, de historia, no tienen leyes escritas, lo que demuestra su falta de racionalidad, y, por otra parte, son antropófagos, hacen sacrificios humanos, tienen cultos impíos a ídolos, lo que prueba que sus costumbres son inhumanas. De allí quedaría justificada racionalmente la conquista. Porque son torpes de entendimiento se les considera inferiores y por ello determinados por naturaleza a estar al servicio de otros: los superiores, los

---

son más que el producto de un carácter orgulloso y soberbio. Lo cierto es que, gracias a los comentarios de Las Casas, Sepúlveda es considerado, en general, como odioso, esclavista, mercenario, etc. Pese a los esfuerzos de Menéndez y Pelayo, de García-Pelayo y de Bell por reivindicarlo, en realidad, como dice Fernando Mires, aunque uno se esfuerce conscientemente por acercarse a la obra de Sepúlveda sin prejuicios, se termina por aceptar que "Las Casas tenía razón" (cf.: Manuel García-Pelayo; "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América", Introducción al *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, pp.1-3).

[94] Juan Ginés de Sepúlveda; *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996 (1547), p.47.

[95] Nótese en este punto que, al usar esta denominación, Sepúlveda presupone justamente aquello que debería probar, esto es, que los indígenas eran "bárbaros". Lo hace, sin duda, porque lo considera un *factum* incontrastable, pero, como veremos, toda su argumentación en favor de la "esclavitud" se basa en este presupuesto.

racionales.[96] Porque sus costumbres son inhumanas y atentan sistemática e impunemente contra la ley natural es necesario hacerles la guerra y conquistarlos".[97]

Lo "prudente" de los españoles, por su parte, es la razón por la cual son ellos los llamados a ser los señores de los indígenas. La apología que hace Ginés de Sepúlveda de los españoles, sin que se pretenda desconocer las virtudes de este pueblo, raya definitivamente en el ridículo.[98] Según él, ensalza y eleva a los españoles el que posean figuras culturalmente excelsas, su gran poder bélico, y las virtudes de la templanza, la frugalidad, la sobriedad, la fortaleza, la prudencia, el ingenio, la mansedumbre y la religiosidad acompañada de sentimientos humanitarios. La conclusión es "que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles".[99] Es más, lo mejor que les puede ocurrir a los bárbaros será, a su juicio, el ser conquistados por los españoles, e insiste, una y otra vez, en el hecho de que los mayores beneficiados con la conquista son los indianos, pues "la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata".[100]

En la postura de Sepúlveda cristaliza una larga tradición de pensadores. La irracionalidad de los indios había sido utilizada como argumento en favor de la conquista y esclavitud; por ejemplo, ya en 1524 por fray Tomás Ortiz, quien, entre otras cosas, dice de los

[96] "El que es necio servirá al sabio. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas (...) Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas" (Juan Ginés de Sepúlveda; op. cit., p.85).

[97] A estas naciones "podrían con pleno derecho los cristianos, si rehúsan someterse a su imperio, destruirlas por sus nefastos delitos y barbarie e inhumanidad" (ibíd., p.125). "Y si rehúsan nuestro imperio, podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra (...) justa por ley de la naturaleza" (ibíd., p.135).

[98] Fernando Mires ha puesto de manifiesto que el nacionalismo de Sepúlveda "no conoce límite y por momentos adquiere un peligroso carácter militarista" y lo califica de "fanático hispanista" (*En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de la conquista)*, DEI, San José de Costa Rica, 1986, pp.12, 62).

[99] Ginés de Sepúlveda; op. cit., pp.101-102.

[100] Ibíd., p. 135, cf.: pp.93, 99.

indios que "son como asnos, abobados, alocados, insensatos".[101] A raíz de ello es que, aunque parezca sorprendente, cuando Ginés de Sepúlveda sostenía esta postura, hacía ya años que había sido puesta en cuestión por Francisco de Vitoria, quien en 1538-39 sostuvo la tesis de que, pese a que los bárbaros –también utiliza esta denominación– están en una posición desmedrada y "se diferencian muy poco de los dementes", sin embargo, "no están totalmente faltos de juicio".[102] Esta posición la fundaba en el hecho de que "no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón".[103] Algo racionales, aunque no prudentes del todo, para Vitoria los habitantes originarios de América siguen siendo bárbaros. El origen de dicha barbarie no radica, eso sí, en la naturaleza, sino en una "mala y bárbara educación". Para Vitoria es, por lo tanto, "dudoso" un título de conquista basado en la conveniencia –ya no necesidad– de someter a los bárbaros a la tutela de algún superior. Este autor se da perfecta cuenta además de que este fundamento se sostiene simplemente sobre la base del testimonio de los que han estado allí. Recordemos que ni Vitoria ni Sepúlveda pisan alguna vez las Indias, y toda su información es de oídas; pero al menos en el primero, a diferencia del segundo, se percibe un reconocimiento de los límites de su juicio.

Quien no tiene informes indirectos sino de primera fuente es Bartolomé de las Casas. Para él los indígenas no son sólo racionales, sino que, como dice en su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, "todos ellos están dotados de verdadero ingenio",[104] o, como destaca en la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, "son (...) vivos de entendimiento, muy capaces".[105] Nada de irracionales tienen los indígenas según él. El

[101] Francisco López de Gomara; *Historia general de las Indias*, tomo II, Madrid, 1941, p.242.

[102] Francisco de Vitoria; "Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos", *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid, 1998 (1538-1539), p.148.

[103] Ibíd., p.82.

[104] Bartolomé de las Casas; *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1942, p.3.

[105] Bartolomé de las Casas; *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, Cátedra Letras Hispánicas, Madrid, 1999 (1552), p.76.

objetivo esencial de todo el trabajo del fraile será de hecho, como bien ha escrito Todorov, mostrar que ninguna de las costumbres o de las prácticas de los indios prueba que sean inferiores.[106] La historia se vuelve, por lo tanto, para este autor, apología. Sus escritos pueden ser leídos como una gran defensa de los indígenas y una denuncia de la injusticia de los conquistadores. Negada la irracionalidad e inferioridad de los indios, ni la conquista ni la consecuente esclavitud están justificadas, al menos en virtud de este título.

No es, sin embargo, el título de conquista mismo lo que tanto Vitoria como Las Casas discuten, sino el simple hecho de que en el caso de los indios no se verifica. Para Vitoria, "si todos fueran dementes, no hay duda de que esto sería no sólo lícito sino muy conveniente, y hasta estarían obligados a ello como si se tratara de simples niños".[107] Para estos autores ocurre simplemente que en el caso de los indios no puede hablarse con propiedad de irracionalidad, demencia ni, por lo tanto, de una inferioridad tal que haga indispensable una conquista por la fuerza. Junto a Sepúlveda quedan atrapados sus críticos, presa de los mismos prejuicios. Vitoria y Las Casas no rozan siquiera el fundamento argumental de Sepúlveda. La primera premisa, la premisa universal, queda intacta: los racionales –superiores– deben dominar a los faltos de razón –inferiores. Sólo la segunda premisa, la particular, es puesta en duda: (tal vez) los indios no son irracionales. Aquí puede encontrarse el fundamento de aquella desafortunada y para algunos tan sorprendente defensa que hace Las Casas de la esclavitud de los negros. El sacerdote no duda en afirmar que si se necesitan esclavos debería dejarse en paz a los indios y traerlos de África. Como se ve, la esclavitud sigue estando justificada: los negros sí son irracionales, sí son inferiores.

Junto al argumento de "irracionalidad", el de "inhumanidad". Sus costumbres, dice Sepúlveda, son inhumanas y atentan permanente y sistemáticamente contra la ley natural. Los pecados de los indígenas deben ser castigados, pues sus almas tienen que ser salvadas

[106] Tzvetan Todorov; *La conquista de América; el problema del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1992, p.177.

[107] Francisco de Vitoria; op.cit., p.148.

aunque sea por la fuerza.[108] Al igual que en el caso de la acusación de inferioridad e irracionalidad, el argumento de la necesidad de una conquista que ponga un punto final a los aberrantes pecados de los indios y, por lo tanto, tienda a la salvación de sus almas, precede a Ginés de Sepúlveda. Entre los autores que sostuvieron esta tesis se puede mencionar a Palacios Rubios, el Licenciado Gregorio, a Alonso de Loaysa, a Barrios, a Martín de Valencia, Soto, Jiménez, Reginaldo Morales y a Vicente de Santa María.[109] Incluso después de Sepúlveda algunos autores seguirán sosteniendo esta misma tesis para fundamentar la entrada por la fuerza contra los indios. Un ejemplo paradigmático lo constituye fray Pedro de Azuaga, obispo de Santiago de Chile, quien en 1596 sostenía que "la ocupación violenta de Nueva España fue justa por la infidelidad y vicios de los naturales; era necesario castigar la injuria que éstos hacían a Dios con su apostasía. Se trataba de árboles infructuosos que habían de cortarse o quemarse". En el mismo sentido había escrito fray Juan Salmerón en 1584 a Felipe II: "haber sido la guerra justa por razón de los bestiales pecados que estos indios tenían en destrucción de la naturaleza, matando y sacrificando hombres y por la mayor parte inocentes de lo cual siendo aconsejados y aprehendidos no queriendo enmendarse, pudieron con justo título ser conquistados".[110]

Una vez más, Vitoria había sido sumamente claro al negar, en el número cinco de sus "títulos ilegítimos", el que a causa de los pecados mortales de los bárbaros, o de sus atentados contra la ley

[108] Cabe hacer notar que el argumento de los atentados contra el derecho natural proveía en la práctica de un marco extraordinariamente amplio para la conquista, pues como señala Fernando Mires, "cualquier señal de resistencia: cualquier gesto de rebelión, podía ser visto como un pecado. Cualquier actividad que los indios hicieran podía ofender a Dios" (Fernando Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de la conquista)*, DEI, San José de Costa Rica, 1986, pp.53-54).

[109] Cf: Antonio García; "El sentido de las primeras denuncias", *La ética de la conquista en América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Corpus Hipanorum de Pace, tomo XXV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, pp.67-115. El mismo Francisco de Vitoria menciona entre quienes detentan esta tesis al arzobispo de Florencia, a Agustín de Ancona, a Silvestre y a Inocnecio (cf.: Francisco de Vitoria; op. cit., p.119).

[110] Ambos textos son citados por Fernando Mires (op. cit., pp.53-54).

natural, debieran ser atacados con las armas y sometidos por la fuerza.[111] Pedro de Soto, discípulo de Vitoria, dictamina, en el mismo tenor de su maestro, que "los cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles, ni conquistarlos y despojarlos de sus propiedades y derechos con el pretexto de vengar y castigar crímenes contra naturaleza". En el mismo tono, Diego Bañez señala que "los infieles no súbditos de los príncipes cristianos no pueden ser castigados ni conquistados por las armas a causa de (...) los pecados contra naturaleza, aunque fueran amonestados previamente y rehúsen abstenerse de dichos pecados".[112]

Bartolomé de las Casas dirá al respecto, en primer término, y en un contexto general, que "todas estas universas e infinitas genes a toto genero crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleses (...) más humildes, más pacients, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulososo, sin rancores, sin odios, sin desear venganza, que hay en el mundo".[113] Toda la *Historia de las Indias* puede, de hecho, concebirse como un intento por "escribir íntegra la historia de los acontecimientos de las indias y mostrar cómo eran de verdad sus habitantes".[114] El texto está plagado de alusiones a la mansedumbre y placabilidad de los indios, a la facilidad con que son atraídos a la fe y las buenas costumbres, a su bondad natural y simplicidad, a su docilidad, su humanidad, en síntesis, que, como habría escrito Colón, "en el mundo creo que no hay mejor gente".[115] Alusiones que, las más de las veces, Las Casas refuerza con una nota al pie de página donde hace hincapié en las correspondientes virtudes. Las Casas se referirá a cada una de las imputaciones específicas de inhumanidad: antropofagia, sacrificios

[111] "Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden por la fuerza apartar a los bárbaros de sus pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa de ellos" (cf.: Francisco de Vitoria; op. cit., p.120).

[112] Cf.: Fernando Mires; op. cit., p.55.

[113] Bartolomé de las Casas; *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, pp.75-76.

[114] Juan Pérez Tudela; "El significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas. Estudio crítico preliminar" a la *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, p.CIX.

[115] Ibíd., pp.161, 165, 198, 188-89, 195, 258-259, 275, 359,171, 268, 275.

humanos, cultos impíos a ídolos. Acerca de la idolatría de los indios refiere el testimonio del mismo Colón, quien habría sostenido que "no son idólatras", de que, al menos los indios de la Española, "jamás comieron carne humana ni tuvieron otras abominaciones que les han levantado".[116]

Pese a todo lo anterior, Las Casas sostendrá la idea de que el Nuevo Mundo es un "antiquísimo e inagotable criadero de almas para el infierno".[117] Los indígenas son, sin duda, infieles y, en tanto que tales, podría justificarse que la Iglesia actuara contra ellos. Las Casas, sin embargo, tras analizar los seis casos que dan origen a ese derecho,[118] sólo reconoce el último como válido; esto es, para liberar a los inocentes de la amenaza de los ritos sangrientos. La razón para actuar, sin embargo, no es el sacrificio inhumano mismo, sino más bien la defensa del inocente.

La argumentación lascasiana se fundamenta, en su mayor parte, una vez más, en la referencia a la realidad: los indígenas no atentan contra la humanidad y si lo hacen es por ignorancia, pues su naturaleza es pura, transparente y están inclinados naturalmente hacia la bondad. De esta forma pretende desmantelar la argumentación de Sepúlveda desde su base empírica, pues ella se sostiene fundamentalmente en la obra de Fernández de Oviedo. Toda ella se sustentaba, según él, en información errada. Por ello dice que "Dios privó al doctor Sepúlveda de la noticia de todo esto". Esta referencia a la realidad, una vez más, implica que la argumentación no se aplica al caso de los indígenas, pero, como es evidente, con ello no se desestabiliza el que a raíz de sus atentados contra el derecho natural se pueda conquistar a un pueblo y someterlo por las armas. A menos, claro está, que se pueda traer a colación, como también lo hace Las Casas cuando su referencia a la empírea pierde efectividad –cuando

[116] Ibíd., pp.171, 176.

[117] Cf.: *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, Libro II, cap. L, p.369.

[118] Los casos son (1) si los infieles ocupan la tierra de los cristianos, (2) si con su idolatría mancillan lugares santos, (3) si blasfeman conscientemente, (4) si impiden a sabiendas la predicación, (5) si hacen la guerra sin causa a los cristianos, (6) para liberar a los inocentes de la amenaza de los ritos sangrientos.

se ve en la necesidad de reconocer ciertos pecados imperdonables en los indígenas–, que la guerra siempre es un mal mayor y por lo tanto es más conveniente hacer la vista gorda.

Por irracionales e infieles su naturaleza los condena. Los indígenas americanos deben ser subordinados por su bien. Nada mejor les pudo haber ocurrido que tener la oportunidad de ser "salvados" por los españoles, de poder estar a su amparo, bajo su instrucción y protección. Al respecto, Ginés de Sepúlveda escribía algunas de las letras más impresionantes que he tenido oportunidad de leer: "¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?".[119] La matriz argumental es simple. Quienes discuten con Sepúlveda no logran desmontarla, sólo consiguen, en algunas oportunidades, mostrar que en el caso de los indígenas el argumento no es aplicable. En el fondo está el amor al prójimo, la caridad. La conquista se avala del mismo modo como se justificaría el cuidado que se prodiga a los enfermos mentales, a los minusválidos, a los que han perdido el camino y no tienen la capacidad para recuperarlo por sí mismos. Los indígenas son torpes de entendimiento, por lo que su destino natural es estar al servicio de otros: los superiores, los racionales. Los indígenas vulneran la ley natural, por lo que no hay más salida que hacerles la guerra y conquistarlos. Su naturaleza los ha condenado a la subordinación.

Inferioridad y subordinación

Para nadie es un secreto, porque Ginés de Sepúlveda no intentó ocultarlo, que su gran maestro, así como la fuente y el origen de su argumentación, es Aristóteles (autor del cual es traductor). En

[119] Ginés de Sepúlveda; op. cit., p.133.

él encuentra el español las razones para afirmar la conveniencia y justicia de la conquista del Nuevo Mundo. Aristóteles fue un claro partidario de la "esclavitud",[120] así lo evidencian algunos pasajes de la primera parte de su *Política*. Allí es donde señala que "está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo".[121] Comentando este pasaje, Enrique Dussel hace hincapié en la expresión "está claro", que él ha traducido por "es manifiesto" e interpreta en el sentido de "es evidente", "obvio", con la intención de mostrar que con ello el filósofo pone fuera de la discusión el asunto, pues sería un hecho del que ni siquiera vale la pena hablar.

Los esclavos son, para Aristóteles, un "instrumento apropiado" una "posesión animada" necesaria para llevar a cabo una determinada obra. Esto se reflejaría incluso en la contextura física de los distintos tipos de hombres. El esclavo, por lo tanto, es una suerte de "herramienta" en manos del amo a quien, por lo mismo, le pertenece como puede pertenecerle una cosa.[122]

De un modo algo diferente, pero en la misma línea, es posible afirmar que Aristóteles adhiere, en su manera de concebir la relación entre el hombre y la mujer, a una postura evidentemente "machista". Estaba convencido de que la mujer debería someterse al marido, pues, como él afirma, "en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece".[123] La relación del marido con la mujer tiene una forma "aristocrática";[124] es el dominio de unos ciudadanos sobre otros, el de los mejores sobre los inferiores. "En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer –a no ser que se dé una situación antinatural".[125] De hecho, Aristóteles describe la

[120] Cf.: Enrique Dussel; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, p.24.

[121] 1254b-27- 1255a-2. Seguiremos la traducción de Manuela García Valdés publicada por editorial Gredos (Madrid 1994).

[122] Tanto le pertenece el esclavo al amo que "es una parte del amo, una especie de parte animada separada del cuerpo" (1255b-10 [10]).

[123] *Política* 1254b-7 (57-8).

[124] Cf.: *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b32ss, VIII13, 1161a22ss.

[125] *Política* 1259b-1 (79).

situación de Lacedemonia, donde los hombres son dominados por las mujeres, sólo para mostrar que una legislación que permite algo así, es una pésima legislación y ocasiona únicamente desastres en la organización social.

Asimismo, Aristóteles era un convencido partidario de la "colonización", pues, como él mismo señala citando al poeta, "justo es que los helenos manden sobre los bárbaros".[126] Unas ciudades deben imponer su voluntad sobre otras, unos pueblos sobre otros, de tal forma que Aristóteles puede decir que hay ciudades que son "esclavas" y que, por ello, "no merecen siquiera el nombre de ciudades".[127]

Esclavitud, machismo, colonialismo: dominio. No se trata aquí de posiciones antojadizas ni azarosas. Pretenden estar firmemente fundamentadas y están tan bien articuladas que sus conclusiones parecen evidentes, obvias. El fundamento último de sus afirmaciones lo encuentra el filósofo, tal como lo hará siglos después Ginés de Sepúlveda, siguiendo su ejemplo, en la naturaleza. Es en ella donde está el origen de las diferencias; unos mandan por naturaleza y otros son súbditos por la misma razón. "En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza".[128] Tan natural es la distinción y jerarquización que, de hecho, lo más "conveniente y justo" que le puede pasar al dominado es ser dominado y al dominante, el dominar.[129]

[126] *Política* 1252b3-4 (47).

[127] "Y me temo que sea imposible llamar dignamente ciudad a la que por naturaleza es esclava, pues la ciudad se basta a sí misma y lo que es esclavo no se basta a sí mismo" (1291a-11 [227-8]).

[128] *Política* 1254a-4 (56).

[129] "De éstos, para uno, es *conveniente y justo* ser esclavo, y para otro, dominar, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, también dominar" (*Política* 1255b-9-10 [62]). Esta opinión será matizada más adelante cuando Aristóteles sostenga que son distintas clases de autoridad y que si bien es cierto la que se ejerce sobre la mujer se haga "esencialmente en interés de los gobernados" (*Política* 1278b7 [169]); en el caso de los esclavos es diferente. "La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo (...)" (*Política* 1278b6 [169]).

"Lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es por naturaleza".[130] Algo o alguien es por naturaleza aquello que va a llegar a ser y lo que llegue a ser es lo que la naturaleza ha determinado que llegue a ser, pues la naturaleza no es mezquina y a cada cosa otorga un fin propio. Que hay hombres que por naturaleza son esclavos equivale a que esos hombres están destinados a servir, a pertenecer a otro: esa es la finalidad que la naturaleza ha establecido para ellos. Se nace dominado (esclavo, mujer o bárbaro) y no es posible huir de ese destino: la apelación a la naturaleza como fundamento de las relaciones de dominio tiene como consecuencia el establecer un vínculo inamovible, inalterable. La naturaleza ha distribuido los papeles, ha establecido las jerarquías y las dependencias, y no es posible torcerle la mano.

La finalidad del esclavo es servir al amo; la de la mujer, subordinarse a su marido y administrar la casa; la de los bárbaros, ser conquistados y esclavizados según su naturaleza lo indica: "entre los bárbaros, (...) no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavos y esclavas. Por eso dicen los poetas: justo es que los helenos manden sobre los bárbaros".[131] La guerra de conquista se transforma así en una guerra justa, pues tiene como objetivo volver a poner las cosas en su lugar de acuerdo con lo mandado por la naturaleza. "Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya) y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza".[132]

La historia de este argumento aristotélico no termina allí. Puede rastrearse con variaciones a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental hasta llegar a nuestros días. Una de las formas que toma es la del "racismo", según Walter Mignolo, el dispositivo racional moderno más eficaz de control europeo. Rastreando el origen

[130] *Política* 1252b8 (49).
[131] *Política* 1252b3-4 (47).
[132] *Política* 1256b-12 (67).

de esta idea, uno se topa necesariamente con los naturalistas. Con Buffon y su tesis de la inferioridad radical de las especies –tanto flora como fauna– de América (los indígenas habrían sido débiles y frígidos), y De Pauw, quien sostiene la inferioridad del hombre americano, en tanto que degenerado. El pensamiento filosófico moderno tiene una participación activa en la fundamentación y difusión del racismo. David Hume, por ejemplo, en su ensayo "On National Characters", señala: "Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos".[133] E Immanuel Kant no duda en apoyar al inglés afirmando que "los Negros de África no tienen por naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de la frivolidad".[134] La naturaleza, siempre la sólida y monolítica naturaleza que nos deja pasmados frente a la contundencia de una realidad indesmontable: hay algunos que son superiores y otros inferiores. De allí que Kant incluso se permita una jerarquización de la razas. "La humanidad –sostiene– encuentra su mayor perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen un talento menor. Los negros están muy por debajo, y en el lugar inferior está una parte de los pueblos americanos."[135] Todo esto, por supuesto "sin ningún prejuicio", sino sólo basándose en el reconocimiento de un "hecho natural" (*Naturtatsache*). Una vez más, la apelación a la naturaleza como fundamento de esta diferencia con su consecuente inamovilidad: imposibilidad de alterar el orden de preeminencia.

[133] "I am apt to suspect the negroes and in general all other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures among them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous whites (...) have still something eminent about them" (David Hume; "On national characters", *The Philosophical Works*, Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose, ed., Vol. 3, Scientia Verlag Aalen, London, 1982 [1964], p.252).

[134] Immanuel Kant; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*", KGS, II.253.

[135] "Die Menscheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschafften" (ibíd., KGS.IX.316).

Desde Aristóteles, pasando por Juan Ginés de Sepúlveda y siguiendo con algunos de los grandes cerebros del Occidente moderno y contemporáneo, la apelación a la naturaleza para fundar el dominio se mantiene vigente hasta nuestros días. No hay más que echar un vistazo al pensamiento "nacionalsocialista", por ejemplo. Para captar su fundamento hay que retomar a los naturalistas modernos. Para autores como Buffon, en el ámbito de la naturaleza la inmovilidad es lo mejor y el cambio es sinónimo de degeneración y degradación. Las especies animales son, en este sentido, más perfectas en cuanto menos varíen y más cerca permanezcan sus prototipos ideales. Al cambiar, la especie se debilita y queda expuesta a nuevos cambios y otras degradaciones. Evolución y perfección son antagónicos. El discurso de Hitler sobre la raza tiene su fundamento expreso en la naturaleza. Para mostrar que la mezcla de la raza aria con la de pueblos inferiores degrada la sangre, señala que en "todo cruzamiento de dos seres cualitativamente desiguales (...) la cría estará a nivel superior con respecto a aquel elemento de los padres que racialmente es inferior, pero no será de igual valor cualitativo que el elemento racialmente superior de ellos".[136] De allí que la caída de las grandes civilizaciones esté asociada siempre a la mezcla de sangre, a la "contaminación" de la sangre, en la que se va diluyendo el elemento ario. La raza aria es para el nacionalsocialismo la superior y sus antípodas, como dice Hitler, es decir, la inferior por antonomasia, la raza judía.[137] La primera es, por su naturaleza superior, creadora de civilización, mientras que la segunda es destructora de pueblos y culturas.

Dominación y exterminio

Conquista, racismo, esclavitud, exterminio: la apelación a la naturaleza como fundamento atraviesa la argumentación. A partir de ella se constatan diferencias y se establecen jerarquías: superior-inferior.

[136] Adolf Hitler; *Mi lucha*, Alborada, Buenos Aires, 1965, p.128.
[137] Ibíd., p.131.

Esto, en principio, no tiene nada de problemático. Las diferencias naturales y las jerarquías en algunos aspectos, aunque sin duda no en todos, existen. Para nadie es un secreto, por ejemplo, que los hombres de piel negra dominan el mundo del deporte en casi todas sus disciplinas, estando, al parecer por naturaleza, mejor dotados para ello. Del mismo modo, decir que los hombres de piel negra están mejor preparados para soportar la exposición al sol, lo cual, como se sabe, es una constatación empírica explicada por la mayor presencia de melanina en la piel negra, sería una constatación de un "hecho natural". En ambos casos se establece una distinción y jerarquización indesmontable entre los hombres; del mismo modo, en ambos casos el color de la piel es un distintivo externo. No por ello se está en presencia de un gesto racista: puede tratarse sólo de una constatación empírica. Existen, efectivamente, algunos asuntos respecto de los cuales se pueden y deben establecer diferencias e incluso jerarquías entre los hombres, entre los pueblos, entre las culturas, géneros, etc. Algunas de dichas diferencias tienen, efectivamente, su origen en la naturaleza.

La mera constatación de diferencias y jerarquías, por lo tanto, no constituye en sí problema alguno, así como no es sexismo la constatación de que entre hombres y mujeres hay diferencias que hacen a unos y a otros naturalmente superiores e inferiores respectivamente en algunos aspectos. Lo que se vuelve complicado y criticable de las jerarquizaciones es, para comenzar, que para hacerlas se establezcan a priori las características de lo propio, ya sea raza, sexo, pueblo, como el parámetro único de comparación y criterio de superioridad. A partir de allí, toda diferencia es de inmediato inferioridad. Las demás razas, pueblos, sexos se ordenan hacia abajo en relación de si se acercan o alejan de aquello que caracteriza a quienes establecieron los parámetros: los hombres, blancos, de origen europeo-occidental. Parafraseando a Todorov, lo complicado es elevar, unilateralmente, a la categoría de superiores, a parámetro último de comparación, los valores de la sociedad a la que yo pertenezco y a partir de allí escalafonar hacia abajo. Esto se vuelve especialmente criticable cuando, además, para establecer la priorización de lo propio se apela a fundamentos inamovibles como es la naturaleza. Con ello se está

otorgando una base a la jerarquía que busca ser inconmovible y, además, eterna. El otro de lo europeo no tiene forma alguna de acceder a la esfera de superioridad: está condenado a los estratos inferiores. El negro no mutará su color, la mujer nunca será hombre, el americano, el africano, el chino o el indio, por mucho que se empeñen, no llegarán a ser europeos. En este caso, estamos ante el riesgo de un etnocentrismo flagrante.

Se pueden constatar diferencias y jerarquías naturales, siempre que no se caiga en el abuso insoportable de establecer que el criterio de comparación sea uno mismo. De esta manera se puede ordenar un mundo en términos de superioridades e inferioridades relativas. Lo que sería realmente aberrante es sostener que de allí se desprenda la necesidad del dominio, de la subordinación, de la conquista, de la esclavitud e incluso del exterminio de los que se consideran inferiores. Los pensadores de Occidente, algunos de los más grandes filósofos, mediante el recurso argumental de la naturaleza, han contribuido a ello, constituyendo lo que podría llamarse, sin lugar a dudas, una filosofía dominadora, conquistadora, esclavista, etc.

4. Civilización y progreso

Dicho está que a Ginés de Sepúlveda le salió, ya en su tiempo, gente al camino para criticarlo. Aunque Bartolomé de las Casas ha pasado a la historia como su contendor más conocido, en algún sentido –especialmente argumental– son otros quienes elaboraron objeciones más interesantes. Las Casas, por ejemplo, intentó, por todos los medios –en especial recurriendo a su propia experiencia–, mostrar que los indígenas no eran irracionales. Pero Francisco de Vitoria, aunque critica abiertamente a Sepúlveda, reconoce que ellos están en una posición desmedrada y "se diferencian muy poco de los dementes", sin embargo, "no están totalmente faltos de juicio".[138] Su

[138] Francisco de Vitoria; "Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos", *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid, 1998 (1538-1539), p.148.

fundamento: "no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón".[139] La diferencia entre las argumentaciones de las Casas y Vitoria, aunque ambos pretenden desestabilizar a Sepúlveda, es enorme. El primero no reconoce inferioridad alguna, el segundo la da por sentada; esto no significa que Vitoria le dé la razón a Sepúlveda. Entre Sepúlveda y Vitoria hay un abismo. Para el catedrático, el origen de la posición desmedrada de los indios no radica en la naturaleza, sino en una mala y bárbara educación. La diferencia está clara, la jerarquía queda sancionada. Esta vez, en tanto que no se engarza en un fundamento tan inamovible como la naturaleza, pareciera que puede remontarse. Con una educación adecuada los indígenas americanos podrían llegar a tener un uso de la razón como el de los europeos. Sueño de ascensión, de superación, de elevación hacia el ideal que, ahora, se presenta como posible. El esquema tiene variadas manifestaciones o, dicho diacrónicamente, atraviesa múltiples momentos: pasar de ser bárbaros a ser civilizados, alcanzar el progreso, llegar a ser modernos, superar el subdesarrollo, pasar del tercer al primer mundo, etc.

Lo de bárbaro, como es bien sabido, es de origen griego. Bárbaros son los que balbucean, los que no hablan en forma adecuada: los marginales que no logran expresarse con corrección. De allí que el término implicara también cosas como primitivismo, falta de cultura, atraso y violencia. La terminología pasa a Roma, donde viene a referir a los que estaban fuera de la ley, del derecho, de la ciudad. El dejo peyorativo, por tanto, se mantiene, así como su nexo semántico con cuestiones de inferioridad, irracionalidad, marginalidad y agresividad. De allí lo flagrantemente analítica de la pretensión de Sepúlveda por mostrar la irracionalidad e inhumanidad de los bárbaros: toda vez que al referirse a los pueblos originarios en términos de "bárbaros", ello ya está implícito en el concepto. Bartolomé de las Casas, en su afán por defender a los indígenas, intenta una suerte de inversión de las categorías: los civilizados serían los indígenas y los españoles los bárbaros, pues los primeros son los verdaderos detentadores de los valores propios de la civilización. Lo que Las Casas no

[139] Ibíd., p.82.

alcanza a ver es que permanece en el esquema donde lo civilizado es definido de acuerdo con los parámetros cristiano-occidentales. Por lo demás, lo bárbaro de los civilizados está más que claro y ha sido puesto de manifiesto hasta hoy en más de una oportunidad. Marx escribía que "la barbarie reaparece, pero esta vez es engendrada en el propio seno de la civilización y es parte integrante de ella. Es la barbarie leprosa, la barbarie como lepra de la civilización".[140] No hay más que echar un vistazo a la historia del siglo pasado para suscribir: el holocausto nazi, las bombas atómicas, la matanza de los Gulag, la guerra de Vietnam y, en los comienzos del siglo XXI, la invasión de Irak.

Con esta inversión/constatación, sin embargo, no se logra nada; la dicotomía civilización/barbarie no ha dejado de estar presente y se reedita –con evidentes matices que no se pueden desconocer– en nuevas jerarquizaciones: desarrollado/subdesarrollado, primer mundo/tercer mundo. Estas dicotomías describen una relación superior/inferior a la que se adhiere –por una lógica de poder– la de dominante/dominado. El sesgo etnocéntrico de estos binomios es innegable. La Europa moderna, en tanto que se vuelve centro del mundo, establece con su periferia una relación de este tenor, de allí que las colonizaciones fueran interpretadas en términos de "misión civilizatoria". Nuevamente Sepúlveda –esta vez parafraseándolo–: qué mejor puede ocurrirles a los pueblos bárbaros que el volverse civilizados. La trampa está en su aparente estructura móvil, diacrónica si se quiere, evolutiva. Habría una línea de desplazamiento ininterrumpida que va de un extremo a otro del binomio por la que sería posible desplazarse en sentido ascendente (aunque también descendente). Se podría pasar, entonces, de la barbarie a la civilización, se podría llegar al desarrollo, alcanzar el progreso: subir al podio del primer mundo. Es lo promovido por el civilizado, por el desarrollado, por el primermundista; es lo anhelado por el bárbaro, por el subdesarrollado, por el tercermundista. Es así como, si durante el período colonial rige la idea de civilizar a los bárbaros, es

[140] Karl Marx; "Arbeitslohn, 1847", *Kleine Ökonomische Schriften*, Dietz Verlag, Berlin, 1955.

ella misma la que, como bien ha dicho Rojas Mix, "se impone en el siglo XIX a través de la noción de progreso".[141] Idea que aparece en la base de todos los proyectos nacionales: es el objetivo, la finalidad. El deber ser, el querer ser el otro: Estados Unidos o Europa. Esto es justamente lo que se puede encontrar en el trasfondo de las propuestas de un Sarmiento o un Alberdi. No es ningún secreto que es el positivismo la filosofía que había alimentado estos proyectos.

Los tres estadios

Leemos en los textos de Saint-Simon: "poblar el mundo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas humanas; volverlo un lugar habitable y donde se pueda viajar, como Europa, he ahí la empresa mediante la cual el parlamento europeo deberá mantener continuamente la actividad de Europa y tenerla siempre en vilo".[142] Modelar el mundo a imagen y semejanza de Europa sobre la base de la convicción de que existe una superioridad evidente e indesmentible. Augusto Comte, por su parte, amigo y discípulo de Saint-Simon, declara abiertamente que su estudio no está dirigido a todo el género humano, sino que sólo a las poblaciones más avanzadas –los únicos habilitados para escucharlo y comprenderlo–, lo que en la práctica significaba que entre sus destinatarios están sólo los pueblos de raza blanca de Europa occidental (Francia, Inglaterra, Alemania, España e Italia).[143] Llega a sostener, incluso, que un Comité Positivo Occidental, compuesto por 30 miembros (8 franceses, 7 ingleses, 6 italianos, 5 alemanes y 4 españoles), debía regir el mundo.[144] "La presidencia humana –dice– le fue conferida irrevocablemente a Occidente."[145]

[141] Miguel Rojas Mix; *Los cien nombres de América*, Lumen, Madrid, 1991, p.88.

[142] Citado por Tzvetan Todorov; *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México DF, 1991, p.47.

[143] August Comte; *Cours de philosophie positive*, Paris, 1864 (1830,1841), Vol. V., pp.7-8.

[144] Ibíd., Vol. VI, p.544 (nota).

[145] August Comte; *Système de politique positive*, 1848-1854, Vol. IV, p.365.

Los fundamentos de estas afirmaciones están presentes ya en la "Primera Lección" del *Cours de Philosophie Positive*. Allí, Comte sostiene que toda su filosofía no es más que un desenvolver sistemáticamente la llamada "ley de los tres estadios",[146] que es una "ley fundamental del desarrollo del espíritu humano" o, como también la denomina, "ley (...) sobre la evolución intelectual entera de la Humanidad".[147] Su carácter de ley sitúa esta descripción al mismo nivel que las leyes físicas, con la carga de inexorabilidad, de inevitabilidad que ellas tienen. Según esta ley, "cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestro conocimiento, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico, o positivo. (...) De allí tres clases de filosofía, o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo: la segunda está únicamente destinada a servir de transición".[148]

El "estado teológico" o "ficticio", el más primitivo, dominado por la superstición, tiende a coincidir en su descripción con la realidad de los pueblos indígenas: fetichismo, politeísmo y totemismo. Por su parte, el "estado metafísico" o "abstracto", que representa un momento siguiente de evolución, está marcado por el surgimiento de una metafísica que da cuenta de que la humanidad ha alcanzado un mayor grado de madurez. El ensalzamiento de la naturaleza llevará a una suerte de monoteísmo profano. Aunque el juicio de Comte sobre este estado es claramente negativo, su virtud radica en haber preparado el camino al estado superior, al más avanzado: el "estado positivo", con el que se deja atrás el estado infantil anterior y surgen

[146] Esta ley aparece formulada por primera vez en su "Opúsculo fundamental" de 1822 y luego la retoma en sus *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* de 1825, que será comentada en la primera parte de su *Cours de philosophie positive*, para reaparecer en su *Discours sur l'sprit positif* de 1844.

[147] August Comte; *Discours sur l'sprit positif*, 1944 (*Discurso sobre el espíritu positivo*, Julián Marias (trad.), Alianza, Madrid, 2000, p.13).

[148] August Comte; *Cours de philosophie positive*, Paris, 1864 (1830,1841), Vol. I, pp.2-3.

las ciencias. Para Comte, el positivismo era la etapa culminante del proceso evolutivo de la humanidad entera: hacia él conducen todos los estadios anteriores, en él llega a su máxima expresión el espíritu humano.

La descripción da cuenta de una suerte de historia espiritual-filosófica de la humanidad que, en virtud de un progreso paulatino pero necesario,[149] va desde un estado primitivo –valorado sin miramientos como negativo– hacia su momento cúlmine que aún no llega del todo, pero que está a la puerta. Es en este sentido que el objetivo de Comte implicaba una "regeneración" de la humanidad. La regeneración implica reformar el sistema de educación, el sistema intelectual y, por supuesto, una reorganización social completa. Una regeneración que, partiendo de Francia, debería ampliarse hacia todos los rincones del globo. La humanidad habría de ser regenerada a partir de Francia: ella está destinada a ser el foco que irradie e ilumine a todo el resto de los hombres, partiendo, por supuesto, por la raza blanca, pero extendiéndose luego a las otras.

El proyecto de regeneración comteana involucra, como se ve, a toda la humanidad. Tiene, a raíz de ello, una pretensión dominante y hegemónica evidente con respecto de los "otros", es decir, los pueblos no-europeos. La raza blanca debe ocupar un lugar central como núcleo y fuente del progreso (particularmente Francia); las otras razas, entre las cuales sólo dos son las principales, habrán de ser iluminadas. Una de ellas, la negra, que es la menos numerosa según Comte, se encuentra aún en la primera fase del estado teológico, y la otra, la más numerosa, la amarilla, también permanece en este estado, pero en su segunda fase.

Dominador del mundo

El pensamiento de G.W.F. Hegel ha sido considerado por Arturo Andrés Roig con razón como uno de los máximos exponentes de la

[149] La necesidad del progreso, del desarrollo continuo de la humanidad se explica, según Comte, por un impulso instintivo que puede observarse en los individuos: se tiende siempre hacia "lo mejor".

filosofía del colonialismo europeo.[150] Paradigmática es su interpretación de la Historia del Mundo. La historia –sostiene Hegel– se ha desplazado de Este a Oeste; comienza en Asia (*Anfang*) y termina (*Ende*) en Europa.[151] En su "progreso" habría pasado por cuatro momentos: Asia fue su "edad infantil" (*Kindesalter*), el mundo griego su "edad juvenil" (*Jünglingsalter*), el imperio romano es la "edad de hombre" (*Mannesalter*); finalmente, el imperio gemánico constituye la "edad anciana" (*Greisenalter*) de la Historia. En este último momento alcanza el Espíritu su "madurez perfecta" (*vollkommene Reife*). Con Europa se llega, por lo tanto, al "final de los días" (*das Ende der Tagen*).[152] Todos los otros pueblos quedan al margen de la historia. Al llamado Nuevo Mundo, que no es nuevo sólo por haber sido descubierto hace poco, sino por inmaduro, el espíritu todavía ni siquiera se ha acercado. La inferioridad de sus habitantes es paradigmática y evidente para cualquiera, aunque la rescata como tierra del futuro. Por su parte, para Hegel el Viejo Mundo ha sido el espacio donde la historia ha tenido lugar. África y los africanos reciben el peor de los tratos. Más condescendiente es Hegel con Asia, pues allí habría comenzado la historia, pero justamente por ello es que la historia ya no es allí donde se desarrolla, sino en Europa.

Las mismas ideas se pueden encontrar en una forma casi textual tanto en la *Enciclopedia*[153] como en los *Principios de la filosofía del derecho*.[154] En esto textos, sin embargo, se sacan las consecuencias más extremas. "Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento (...), el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural (...) es el pueblo dominante en esa época de la Historia Mundial. Contra el derecho absoluto que él tiene por

[150] Arturo Andrés Roig; "Filosofía latinoamericana e interculturalidad", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, p.99.

[151] Cf.: G.W.F. Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, pp.134-140.

[152] Cf.: ibíd., p. 414.

[153] Cf.: G.W.F. Hegel; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse (1830)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991, § 550, p.430.

[154] Cf.: G.W.F. Hegel; *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*. Hay muchas traducciones de este escrito de Hegel. Aquí se ha utilizado la de Juan Luis Vermal (Edhasa, Madrid, 1983, § 346-7, pp.422-423).

ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno".[155] Aparecen el concepto de *Weltherrscher* (dominador del mundo)[156] para referirse al pueblo en que el espíritu se encarna: los pueblos germánicos en el último de los tiempo. Respecto de él, todos los otros pueblos son *Rechtlos* (carentes o faltos de derecho). Hegel justifica desde allí el trato despectivo que las naciones civilizadas tienen para con los pueblos bárbaros, e incluso, en los *Principios de la filosofía del derecho*, llega a establecer no sólo como posible, sino que como inevitable y necesaria, la colonización.[157]

El concepto o premisa central, aunque indemostrado, es el de desarrollo (*Entwicklung*). La historia se desarrolla, cambia, muta, y lo hace, de acuerdo con el autor, siempre hacia lo mejor. Los cambios en la historia implicarían siempre un *Fortgang zum Besseren* y contendrían una cierta perfección (*Vollkommenheit*). Hegel habla de "un impulso de perfectibilidad" (*ein trieb der Perfektibilität*).[158] La fuente de dicha perfectibilidad es que existe un principio del desarrollo que está más allá, unificando y dando sentido a ese desarrollo de la historia, en otras palabras, determinando su desarrollo: el "Espíritu" (*Geist*), que, como señala, tiene la Historia del Mundo como su "escenario, propiedad y campo de su realización".[159] El Espíritu se encarna en la Historia Mundial, ella es la secuencia del desarrollo del Espíritu en sus encarnaciones, en la forma de sus apariciones en los pueblos: "la historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer".[160] Así, el Espíritu se va instalando en distintos pueblos, constituyendo las diferentes etapas de la Historia Mundial. La Historia es, utilizando una metáfora del mismo Hegel,

[155] G.W.F. Hegel; *Enzyklopädie* § 550, p.430.

[156] G.W.F. Hegel; *Philosophie des Rechts* § 347 (422).

[157] Cf.: Ibíd. § 244-248 (309-312). Como señala Serequeberahn: "The merit and importance of the Philosophy of Right (...) lies in the fact that it presents a systematic metaphysical-ethical exposition and justification for European colonialism" (Tsenay Serenqueberhan; "The Idea of colonialism in Hegel's Philosophy of Right", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIX, Nº 1, 115, 1989, p. 302).

[158] G.W.F. Hegel; *Philosophie der Geschichte*, p.74.

[159] Ibíd., p. 75.

[160] G.W.F. Hegel; *Philosophie des Rechts* § 346 (422).

una suerte de teatro itinerante que va de un pueblo a otro representándose. ¿Cómo se establece el itinerario? Las razones que da Hegel para explicar la elección que hace el Espíritu para encarnarse en uno u otro pueblo son, en principio, sólo geográficas. Hay ciertos pueblos que se sitúan en una porción del mundo más adecuada: zonas más templadas, más planas. La respuesta más acabada tiene que ver, sin embargo, con el proceso de desarrollo mismo del Espíritu que va pasando por diferentes etapas en su vía hacia la plenitud, en su camino de perfección. En virtud de esta evolución hay ciertos pueblos que, dado su propio grado de desarrollo, son más aptos que los otros para transformarse en el hogar del Espíritu. Todo pueblo, de hecho, desarrolla su propio principio, dice Hegel, lo que lo lleva a pasar por tres etapas: infantil, florecimiento y decadencia: sólo con el segundo momento ingresa a la historia universal, para luego caer nuevamente en el olvido, pues "ha perdido interés".[161]

Que el Espíritu se encarne en uno u otro pueblo dependerá, entonces, de que el grado de desarrollo de uno en particular, en un determinado momento, esté en condiciones y sea el más adecuado para recibir el Espíritu. Es así como se encarnó en Asia, luego en Grecia y Roma, y, por lo tanto, deba encarnarse ahora en Europa. Lo que hace que un determinado pueblo sea más adecuado, es decir, más apto para que se encarne allí el Espíritu –aquello que hubo en Asia, en Grecia, en Roma y hay en los pueblos germánicos hoy– tiene que ver con el "desarrollo de la conciencia del Espíritu de su libertad".[162] Se trata del camino del Espíritu que, paso a paso, va haciéndose consciente paulatinamente de su propia libertad y en cada paso de ese trayecto, en cada nuevo descubrimiento, se va encarnando en un pueblo cuya evolución corresponda con esta nueva etapa de su desarrollo. Es así como el Espíritu pasa desde Asia, donde se sabía que "uno es libre", al mundo griego y romano, donde se tenía claridad acerca de que "algunos son libres", hasta llegar al punto cúlmine: el mundo germano, donde se sabe que "todos son libres". Al final del camino, el Espíritu alcanza su autoconciencia

[161] Cf.: G.W.F. Hegel; *Philosophie des Rechts* § 347 obs. (422-423).
[162] G.W.F. Hegel; *Philosophie der Geschichte*, p.86.

perfecta y se encarna, evidentemente, en aquel pueblo que sabe de la libertad de todos: el pueblo germano. Dicho pueblo es el que está llamado a ser "dominador del mundo"; frente a él, todos los demás no tienen derecho alguno.

5. Filosofía colonizadora

Hace treinta años que en Morelia se decía del discurso filosófico europeo-occidental que era un "discurso filosófico dominador", pues él, según se señalaba expresamente, había "venido alzando las supuestas justificaciones de dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros". Al comenzar a darle vueltas a este asunto me preguntaba si aún es posible seguir hablando de la filosofía europeo-occidental en estos términos: si todavía se puede seguir sosteniendo que se trata de un discurso dominador. Para responder a esta interrogante propuse un rodeo –tal vez algo extenso– que pasa, primero, por la relación entre la filosofía, en tanto que discurso, y la ideología. Concluía, entonces, que la acusación de Morelia, al menos desde el punto de vista de su enunciado, era perfectamente viable. Con ello sostenía, simplemente, que, dado el carácter ideológico de todo discurso, se puede todavía acusar al discurso filosófico, a cualquier discurso filosófico y no sólo al europeo-occidental, de ser dominador en tanto se active su "función deformadora", "justificadora".

Lo siguiente fue, por lo tanto, establecer cuál sería la ideología que estaría detrás del discurso filosófico europeo-occidental y que, por lo tanto, sería responsable de la deformación y causa última de su tendencia dominadora. Es así como fue necesario detenerse en el concepto de "eurocentrismo" para mostrar su génesis histórica y poner de manifiesto sus elementos constitutivos: la centralidad y superioridad europea, el menosprecio y negación de lo otro, y la tendencia a la expansión y mundialización. De esta forma, la acusación de Morelia fue tomando cuerpo: el discurso filosófico europeo-occidental, se dice, sería eurocéntrico y, lo que es aún más grave, otorgaría una justificación al colonialismo europeo. La filosofía

europeo-occidental proveería del fundamento teórico a la expansión de su cultura, en tanto que le aportaría una base racional a la superioridad europea, justificaría el menosprecio y la negación de lo otro, con lo que haría evidente la necesidad de universalizar lo europeo.

La acusación de Morelia se traduce, entonces, en decir acerca de la filosofía europeo-occidental que es una filosofía eurocéntrica. Esto requería, sin embargo, ser demostrado en el terreno mismo. Se hizo necesario, por tanto, abordar de manera somera el análisis de algunas manifestaciones del pensamiento europeo-occidental, y corroborar, al menos de forma inicial y paradigmática, si es que la acusación era verificable. Es en este contexto que se abordó el análisis del razonamiento de Ginés de Sepúlveda y su intento de fundamentación de la conquista de América, mostrando allí sus claros rasgos eurocéntricos. Pero como el mismo Sepúlveda reconoce su vinculación con Aristóteles, fue necesario ir directamente al estagirita para constatar en su *Política* que, en efecto, el etnocentrismo y la dominación (la esclavitud en particular) estaban allí filosóficamente fundadas. La apelación de ambos autores es a la "naturaleza" como fundamento de la superioridad y la necesaria subordinación de unos (los otros) a otros (ellos). Finalmente aludimos de manera somera a la siempre sorprendente actualidad de esta postura.

Un segundo momento de detención en vistas a corroborar la tesis de Morelia (el eurocentrismo de la filosofía europeo-occidental) fue la filosofía del desarrollo y el progreso. Ya no será la naturaleza la que sirva para establecer jerarquías, sino que los grados de civilización, de progreso, de desarrollo. En este contexto, una somera aunque suficiente mirada a las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Hegel y a la primera parte del *Discurso* de Comte hizo posible exponer de qué forma su reflexión sirve para sancionar la superioridad de lo propio; lo griego, lo blanco, lo europeo, y la consecuente inferioridad de lo otro, lo que, en algunos casos directamente, sienta las bases para la necesaria expansión y mundialización de la cultura europeo-occidental.

Con ello se muestra que de la filosofía europea se podría decir fundadamente que es un discurso filosófico dominador y, por tanto, una filosofía colonizadora. No se demuestra, sin embargo, que

esto se pueda afirmar de "toda" la reflexión filosófica europea, sino sólo de "alguna". Se han revisado ciertos casos paradigmáticos de pensadores cuya reflexión –al menos una parte de ella– es calificable de eurocéntrica, lo cual, por supuesto, no significa que la de todo pensador de origen europeo lo sea. Raúl Fornet-Betancourt, en un diálogo abiertamente crítico con Hegel, ha rastreado con éxito la existencia de modelos de "teoría de liberación" entre los mismos filósofos europeos, yendo desde Aspacia de Miletos, pasando por los cínicos, por Pedro Abelardo, Johan Benjamin Erhard, hasta llegar a María Zambrano.[163] A modo de conclusión provisoria, que reúne lo que se ha logrado hasta ahora, se podría decir simplemente que la filosofía europeo-occidental es y ha sido, al menos en algunas de sus manifestaciones, evidentemente dominadora, en tanto que eurocéntrica. Ella ha contribuido a la fundamentación y justificación de la superioridad europea por sobre todo el resto del mundo (ha ayudado a insuflar aquel ego del que habla Dussel); con ello, directa o indirectamente, ha puesto las bases para la dominación de unos pueblos sobre otros, en particular de la cultura europeo-occidental sobre el resto del mundo.

[163] Raúl Fornet-Betancourt; *Modelle brefreiender Theorie in der europaischen Philosophiegeschichte*, IKO, Band 13, Frankfurt am Mein/London, 2002.

B. Filosofía colonizada

La idea de una filosofía en América Latina, entendida como filosofía en el Nuevo Mundo, nos remitió a la reflexión europea que, en tanto llega a este mundo "nuevo" se vuelve pensamiento eurocéntrico, filosofía de la conquista. Paso siguiente, aquel pensamiento, ya no de origen ni procedencia europeos, sino surgido en América Latina en tanto que Nuevo Mundo, esto es, la filosofía que nace en el Nuevo Mundo, en ese mundo deseado, invadido, inventado, conquistado y dominado. La filosofía en el Nuevo Mundo, he ahí la hipótesis de este capítulo, tiende a ser como ese mundo donde aparece y se desarrolla. La filosofía que puede surgir en un espacio totalizado, en un lugar que se representa como colonizado, no logra abstraerse de esta condición: ella misma estaría bajo control. La dominación del Nuevo Mundo no es sólo externa, sino que ha abarcado todos los ámbitos de la vida, todos los vericuetos y repliegues de la existencia posible. La reflexión filosófica no se salva. Por eso Salazar Bondy hablaba de "filosofía inauténtica" para referirse a una reflexión que nace en "países con una cultura de dominación".[164] Colonización de la filosofía: la reflexión europea tendría asegurada su hegemonía en el dominio de las ideas. La reflexión filosófica nuevomundana estaría sujeta, subordinada, a la que viene del Viejo Mundo. La filosofía latinoamericana sería, entonces, una "filosofía colonizada".

[164] Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México DF, 1988 (1968), p.86.

La hipótesis abarca mucho más allá del período de hegemonía política, donde la filosofía dominante fue, como bien se sabe, la escolástica. La filosofía en el continente está dominada y, por lo tanto, subordinada, a los designios europeos aún hoy. Esta afirmación no es evidente por sí misma, por lo tanto se hace necesario buscar señales, signos de colonización, vestigios en los que se vea la huella indeleble del maestro, del amo, del dominador. Para comenzar, un alegato de Osvaldo Ardiles. Dice el cordobés: "manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su 'visión de mundo' (...), importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones".[165] Según esto, los americanos recibimos y copiamos tanto los problemas como las soluciones de Europa. Sus preguntas y también sus respuestas serían importadas desde el Viejo Mundo. Pero no sólo eso, sino que, en consonancia con ello, y tal vez como causa, se traería todo el sistema, la parafernalia, todo el sustrato material y metódico: idiomas, cátedras, bibliografía, aparato erudito, visión de mundo, etc. Junto con ello se cuelan también los criterios de validación, los parámetros que determinan que la filosofía sea considerada una práctica normal, los métodos de enseñanza y, por supuesto, la forma en que se lee la propia historia de las ideas filosóficas. De poder verificarse la presencia de estos elementos sería necesario reconocer allí la mano del dominador. Pero, lo que es más delicado aún es que la importación y copia de contenidos y métodos se comprenda como manifestación externa de una colonización que tiene lugar a nivel del concepto de filosofía. Aquí se cerraría definitivamente el círculo de la dominación, haciendo imposible el salir de él, el ver la existencia de un afuera, de un otro.

[165] Osvaldo Ardiles; "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.20.

1. Pensamiento acorralado

En la "Introducción especial" a sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, casi al finalizar el tratamiento del Nuevo Mundo y antes de pasar al del Viejo, Hegel sentencia: "Lo que aquí acontece no es hasta ahora más que el *eco* del viejo mundo y el *reflejo* de ajena vida".[166] Una y otra vez referida por multitud de autores, esta opinión aún hoy suscita escozor en el ámbito de la filosofía latinoamericana. América como simple "eco" y "reflejo"; su filosofía como mera imagen, repetición acrítica, desabrida.

Gestos especulares

Son tres las acciones asociadas a esta sumisión: recibir, imitar y comentar. En América Latina se recibe todo lo que venga de fuera: abierta, irrestricta e indiscriminadamente se asume cualquier tipo de producto teórico proveniente de las más diversas escuelas, siempre y cuando hayan adquirido alguna fama, notoriedad y tengan influencia sobre algún país europeo. La recepción es tal que para algunos autores la historia de la filosofía hispanoamericana no es más que una secuencia de doctrinas propias de la filosofía occidental que van pasando *por* nuestros países. Filosofía escolástica, positivismo, marxismo, fenomenología, filosofía posmoderna, entre muchas otras. Corrientes de pensamiento de origen europeo que están o han estado presentes en el continente americano perfilando lo que ha sido, o, diremos con más precaución, lo que se ha recogido como la historia de la filosofía en la región. Salazar Bondy habla de una "sucesión de doctrinas importadas", de una "procesión de sistemas europeos".[167] Mosaico, pastiche, *patchwork* de pensamientos aje-

[166] G.W.F. Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1995, p.114 (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, José Gaos (trad.), Alianza Universidad, Madrid, 1989, p.177).

[167] Cf.: Augusto Salazar Bondy; "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p. 203.

nos o, para usar una frase de Mariátegui, "rapsodia con motivos y elementos del pensamiento europeo".[168] El acto de hacer filosofía –dirá Cecilia Sánchez– "se vive en el continente como una tarea ya cumplida por los pensadores de la tradición filosófica".[169] La postura que Miró Quesada atribuía a los fundadores, seguiría vigente: una actitud admirativa, llena de respeto, veneración y reconocimiento de la superioridad europea.

América se nutre de Europa, pero además se viste o trasviste de Europa: se disfraza. Para usar una metáfora de José Martí: "Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España".[170] Arturo Andrés Roig habla directamente de la "tendencia imitativa" como uno de los caracteres propios del filosofar latinoamericano. En el mismo sentido, Leopoldo Zea sostiene que "más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal".[171] "Filosofía plagiaria",[172] la reflexión se convierte en "letra muerta, en forma sin sentido",[173] en "pensamiento enajenado".[174]

Germán Marquínez Argote ha puesto de manifiesto que se confunde en América Latina la "investigación filosófica" con un mero "comentar" lo que otros pensaron[175]. El trabajo filosófico se reduce al de hermeneuta o exégeta de obras ajenas: la filosofía se vuelve sólo

[168] José Carlos Mariategui; "¿Existe un pensamiento hispano-americano?", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993, p.63.

[169] Cecilia Sánchez; *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992, p.142.

[170] José Martí; "Nuestra América", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.125.

[171] Leopoldo Zea; *América como conciencia*, 2. "¿Hacemos auténtica filosofía?", Fondo de Cultura Económica, México DF, 1972.

[172] Augusto Salazar Bondy; op. cit., p.208.

[173] Leopoldo Zea; *América como conciencia*, op.cit.

[174] "El pensamiento imitativo es inauténtico, no por dejarse influir por ideas 'extrañas a la realidad', sino por aceptarlas sin una discusión y examen personales: es un pensamiento enagenado, no por ser propio o peculiar, sino por carecer de autonomía racional" (Luis Villoro; "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", *Prometeo*, Universidad de Guadalajara, Nº 7, 1986, p.28).

[175] Cf.: Germán Marquínez Argote; "De la repetición a la investigación", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1993, pp.137-148.

filología. La consigna es "no añadir nada". En términos de Leopoldo Zea, se deja de lado el "filosofar como tarea", abocándose a un llano "filosofar como oficio". Se abandona, en palabras de Humberto Giannini, el "pensamiento pensante" para únicamente dedicarse al "pensamiento pensado": el tema de reflexión es lo que otros han pensado, abandonando el terreno de la creación y limitándose a la mera exposición de ideas ajenas. Nos conformamos –se queja Zea– con ser buenos profesores de filosofía.

Los filósofos latinoamericanos no harían, por tanto, aporte nuevo alguno que sea realmente original, ni elaborarían tesis o ideas innovadoras que puedan incorporarse al patrimonio universal de la filosofía. "No hay –dice Salazar Bondy– un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni escuelas y efectos doctrinarios de ellas en otras filosofías".[176] Es imposible identificar alguna línea o tendencia de pensamiento, un perfil intelectual, a menos que se considere que su carácter distintivo es justamente la "ausencia de definición y la bruma de las concepciones".[177]

De allí que, según el peruano, nuestro pensamiento es "defectivo e inauténtico".[178] Mariátegui suscribe: "La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales".[179] No hay autores realmente creativos, ni corrientes filosóficas de envergadura; se diagnostica una ausencia absoluta de aportes innovadores y contribuciones al caudal de conocimiento. En síntesis, de acuerdo con esta postura, se puede decir de la filosofía latinoamericana lo mismo que Andrés Bello temía dijeran los

[176] Augusto Salazar Bondy; op. cit., p.204.

[177] Ídem.

[178] Ibíd., p.212.

[179] José Carlos Mariátegui; "¿Existe un pensamiento hispano-americano?", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, op.cit., p.63. En el mismo sentido, Osvaldo Ardiles escribe que "en la América indo-ibérica no ha existido una tradición filosófica autóctona, que reúna los caracteres de propiedad, originariedad y originalidad (...) La historia de la filosofía fue la de un reflejo, de un eco, de una importación y de una mímesis de imágenes del mundo acumuladas por el pensar nord-atlántico al servicio de la dominación" (Osvaldo Ardiles; op. cit., p.16; cf. también p.24).

europeos de América Latina en su totalidad: que "no ha sacudido aún sus cadenas; [que] se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; [que] no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; [que] remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia de su espíritu. [que] Su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene".[180]

Justificación y dependencia

Este diagnóstico, aunque sin duda no es completo, parece acercarse a la realidad de una parte importante de la producción filosófica del continente con asombrosa y dolorosa certeza. Los mismos latinoamericanos se hacen cargo de buscar las causas –tal vez más correctamente las excusas– que explicarían –justificarían– dicha condición. En esa búsqueda se ve nítidamente ya la aceptación del diagnóstico. La búsqueda del foco de infección sólo tiene sentido luego de corroborar la existencia de una enfermedad. Se copia, sí, se imita; pero habría razones para ello, habría causas que no dejarían otra alternativa más que la del calco.

La condición imitativa de la filosofía en América Latina estaría determinada, en primer lugar, porque las condiciones institucionales son precarias y los medios sociales necesarios para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico no están dados. Falta de fecundidad a raíz de lo paupérrimo del sustrato material: carencia de centros de investigación de alto nivel, restringido acceso a la información, aislamiento, falta de financiamiento. Las instituciones no proveen de las condiciones necesarias y suficientes para que el pensador pueda libremente y con los medios indispensables dar rienda suelta a una reflexión que se vuelva creativa, innovadora, original.

[180] Andrés Bello; "Autonomía cultural de América", *El Araucano*, Santiago, 1848, *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.194.

En segundo lugar, su pobreza técnica, su falta de rigor, de profesionalismo y exhaustividad, son problemas que en último término cabría retrotraer a una formación filosófica lamentable y tendrían como consecuencia necesaria aquella carencia de originalidad: al filósofo no le quedaría más que copiar.[181] Como dice Salazar Bondy: "No ha habido filosofía entre nosotros por falta de una adecuada orientación educativa (carencia de estudios clásicos, mala enseñanza de idiomas extranjeros, etc.)".[182]

En tercer lugar, es Leopoldo Zea quien sostiene la tesis de que la filosofía latinoamericana ha sido una mera copia de la europea, una simple imitación, porque, en realidad, no ha habido ninguna necesidad para el americano de hacer el esfuerzo de probar suerte en el terreno de la creación original.[183] Si la filosofía latinoamericana es mero eco y reflejo es, simplemente, porque no ha requerido ser más que eso. Europa proveía de todo lo necesario en materia cultural y filosófica. Zea utiliza la imagen de un árbol –Europa– bajo cuya sombra y abrigo se cobija el latinoamericano, sin que requiera ir más allá de él en busca de lo que necesita. Los latinoamericanos simplemente habrían tomado de Europa aquello que requerían y Europa habría estado allí para ofrecer generosamente sus frutos.

América Latina parece estar aún muy verde y los americanos todavía demasiado inmaduros para dar origen a una filosofía, se dice en cuarto lugar. Proponer un pensar propio, autónomo, es ilusorio, inconducente e incluso irresponsable, pues este no surge en

[181] Ya Miró Quesada había puesto de manifiesto este problema: el "drama del filosofar latinoamericano", como él llamó a esa falta de la comprensión cabal, "de caladura" por parte de los estudiosos latinoamericanos, a esa "vivencia del desenfoque" que tendría su origen en carencias de formación, de cultura. De hecho, la gran tarea de los "fundadores", aquella "recuperación", no es otra cosa que una especie de reeducación intensiva, de "ponerse al día". Un ponerse al día que en el contexto de los "forjadores" será el medio para llegar a hacer auténtica filosofía en el futuro: habrá que conquistar las herramientas necesarias; sin ellas no es verdaderamente posible filosofar (cf.: Francisco Miró Quesada; *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1974, pp.30-36).

[182] Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México DF, 1988 (1968), p.76.

[183] Leopoldo Zea; *Jornadas 52. En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1945.

cualquier momento, ni cuando se lo desee. La filosofía es producto de madurez; ella es requisito sine qua non de la filosofía y América Latina aún carece de ella. Al niño sólo le corresponde el imitar a sus padres.

Los latinoamericanos, finalmente, de acuerdo con un grupo no menor de autores, nunca darán a luz una filosofía original, simplemente porque nuestra raza no tiene disposición filosófica. El origen de una tesis como esta puede rastrearse hasta De Pauw.[184] No hay alternativa para los latinoamericanos; están condenados a no acceder al mundo de la filosofía pues, o bien no tienen la capacidad natural ya que racialmente no están dotados para ello, o bien, el espíritu de su pueblo no tiene una tendencia espontánea hacia la reflexión filosófica, sino más bien hacia la creación artística. Ambas explicaciones tienden a confundirse, a traslaparse, a superponerse en la boca de los diferentes autores que transitan de los problemas raciales[185] a los de falta de capacidad filosófica del pueblo latinoamericano.[186]

Con mayor claridad que en la constatación de que la filosofía en el continente ha sido mero y simple plagio, el grado de colonización y de dominación en que se encuentra aún hoy la reflexión en América Latina se puede percibir en el intento por explicar esta situación; en esta búsqueda de excusas, disfrazadas bajo el nombre de causas. La copia es, sin duda, una marca evidente de dependencia, pero en el esfuerzo por encontrar argumentos que la justifiquen se percibe con mucho mayor nitidez el grado de subordinación y vasallaje al que se ha llegado. Los latinoamericanos no se han conformado con

[184] Cf.: Antonello Gerbi; *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica, 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993.

[185] La raza latinoamericana, a juicio de Vasconcelos, es esencialmente emotiva, no racional. Eso explicaría a su juicio el auge de la literatura en las tierras americanas. Se trata de una raza especialmente dotada para la creación artística mas no para la reflexión. "Se ha hecho filosofía a centenares con los datos de los sentidos y con las reglas de la inteligencia. Yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones" (José Vasconcelos; "El pensamiento iberoamericano", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993, p.58).

[186] Cf.: Manfredo Kämpff Mercado; *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago, 1958, pp.34-35).

imitar, sino que además han visto en ello una actitud, un gesto, un movimiento inevitable, necesario: ¡no hay más alternativa que copiar! Se toma y se calca porque no existe ni el sustrato institucional, ni la formación necesaria, ni la madurez suficiente, ni siquiera se posee el genio requerido para filosofar verdaderamente y si se lo tuviera aun así no se filosofaría, pues no hay necesidad para ello.

Todas estas razones son, sin embargo, fácilmente desmontables, tal como lo prueba la existencia constatable de pensamiento filosófico no imitativo en el continente. No hay necesidad alguna en la copia. No hay razones que la expliquen ni la justifiquen. Lo sintomático es el que, pese a ello, se esgriman como si se tratara de argumentos contundentes. Las herramientas para poder filosofar, que harían falta en América Latina, han sido importadas acríticamente desde Occidente junto con la filosofía. Lo que falta es una formación como la de ellos, su ambiente institucional, carecemos de su madurez y su genio (o incluso raza). Habrá que ser europeo para hacer filosofía de verdad o, al menos, filosofar de la misma manera como ellos lo hacen. Aquí es donde quedamos definitivamente "acorralados", como dice Bernasconi.[187] O bien se hace filosofía tal como la hacen los europeos y ya no es más que una copia, una imitación, un vil plagio, o la hacemos de un modo alternativo, diferente, particular, propio, y entonces se pone en cuestión su carácter de verdadera filosofía. De allí la disputa, nunca del todo resuelta, acerca de la originalidad del filosofar latinoamericano. No parece haber salida. La filosofía en el Nuevo Mundo es un *pensamiento acorralado*.

2. A-normalidad de la filosofía

Cuando en 1934 Francisco Romero comienza a hablar de la "normalidad filosófica",[188] lo que intentaba, al parecer, era una suerte

[187] Roberto Bernasconi; "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", *Postcolonial African Philosophy*, Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), Routledge, New York, 1997, pp.183-196.

[188] El concepto fue estrenado, al parecer, en un homenaje que hiciera Romero a Manuel García Morente en el PEN Club de Buenos Aires en 1934.

de descripción, diríamos sociológico-histórica, del estado en que se encontraba la filosofía en América Latina. Hoy por hoy, setenta años más tarde, la categoría de "normalidad" se ha vuelto una moneda de cambio habitual entre los autores; se la encuentra en los manuales, en los libros de texto, en los programas de curso, en los diccionarios; se la menciona en artículos y conferencias sin que amerite mayor explicación. Todos saben o deberían saber de lo que se trata. No todos, sin embargo, ven sus repercusiones.

Normalización

El que la actividad filosófica sea normal tiene, para Romero, antes que nada, ribetes de diagnóstico. Lo que se pretende con ello, por lo tanto, es, en una primera aproximación, simplemente aprehender un determinado estado de cosas, un momento específico del desarrollo en que se encontraría la filosofía en Argentina, pero también en todo el continente. Se la puede comprender, en palabras de Carlos Ossandón, "como un estado o etapa, es decir, como el nivel particular que alcanza este quehacer en la primera mitad del siglo".[189] Romero señala que lo que caracteriza ese momento puntual, coyuntural en que se encuentra la filosofía, es que "se generaliza, alcanzando el sentido de una común función de la cultura".[190] La filosofía, por lo tanto, se ha vuelto, de acuerdo con su observación, algo común, generalizado. A nadie le extraña ya que esto que se llama filosofía circule en la sociedad integrándose a la cultura como una más de sus funciones. En eso consiste la "novedad" de la que habla Romero: en su incorporación como actividad ordinaria a la común vida del espíritu.

La prueba de ello sería la existencia de sociedades de filosofía, de cátedras, departamentos de la especialidad, programas de filosofía universitarios, publicación de libros, revistas, realización

[189] Carlos Ossandón; "El concepto de 'normalidad filosófica' en Francisco Romero", *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América Ediciones, Santiago, 1984, p.69.

[190] Francisco Romero; *Sobre la filosofía americana*, Raigal, Buenos Aires, 1952 (1942).

de encuentros y congresos nacionales e internacionales, enriquecimiento de las bibliotecas, el trabajo de traducción tanto de los autores clásicos como de los más contemporáneos, incorporación de la asignatura en la enseñanza media, creación de centros de investigación, etc. Para usar otra categoría del mismo Romero, la filosofía "se va consolidando" hasta pasar a ser un asunto "habitual". El término acuñado por Romero indica, por lo tanto, una constatación, la declaración pública de un hecho: la filosofía ha pasado a formar parte de nuestro cauce cultural como algo ordinario, habitual, común; en una palabra, como algo absolutamente "normal". Desde esta perspectiva el término simplemente estaría anunciando el inicio de una cierta "madurez" filosófica en el continente. Una madurez que hará posible, en adelante, según la opinión de algunos autores, el desarrollo mismo de la filosofía en América Latina.[191]

La constatación de la habitualidad de la filosofía, de su inserción en el mundo de la cultura latinoamericana, de su aceptación e integración, no agota el concepto acuñado por Romero. Este muy pronto deja de ser simplemente descriptivo, tiñéndose de un carácter eminentemente normativo. Ahondando en las características que a juicio de Romero tiene la filosofía a mediados del siglo pasado y que, por lo tanto, implicarían su normalidad, se percibe una intención reguladora: se establece allí una suerte de "deber ser" de la actividad filosófica, una pauta para su constitución, para poder transformarse en normal. La hipótesis de Romero es que en América Latina se han estado satisfaciendo dichas exigencias y por ello se atreve a afirmar que la filosofía se ha normalizado.

De acuerdo con Romero, las condiciones o exigencias serían, por una parte, una ampliación del interés filosófico, la ganancia en hondura y el logro de una cierta continuidad. Lo que parece estar señalando con estos requisitos es que para ser una actividad normal la filosofía en el continente ha tenido que difundirse, despertando

[191] "Es esta normalidad precisamente –ha escrito Leopoldo Zea– la que va a permitir que el filosofar solitario, aislado, de nuestros pensadores, cobre actualidad, y se vea en él la autenticidad que debe ser propia del auténtico filosofar o reflexionar sobre la realidad en que se encuentra inserto todo filósofo" (L. Zea; "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana", *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983, p.177).

la curiosidad del público y un interés más masivo. Junto con ello, debió volverse un trabajo profundo, más radical que el que se venía llevando a cabo, en su intento por repensar los problemas de la filosofía. Del mismo modo, en ello tuvo que poder existir una continuidad, es decir, una suerte de tradición filosófica que puede ser rastreada históricamente.

Vinculados con la hondura exigida se suman además otros requisitos: un determinado rigor, seriedad y severidad en su desarrollo, y la adopción de una cierta metodología; esto es, un trabajo "lento y metódico", que está al día con la discusión y que opera con el pensamiento en su fuente originaria. El trabajo filosófico no puede seguir siendo una actividad "plácida", es decir, relajada, tranquila, sino que debe implicar siempre un determinado "esfuerzo", debe ser una labor que requiera de voluntad, temple, trabajo duro. Ya no se trata de una simple "palabrería" cuyo objetivo es la mera diversión, sino que lo que debe guiarla es la "parquedad y el rigor", dice Romero; un rigor que no es otra cosa más que un estudio "severo". Estos requisitos parecen estar englobados, subsumidos en uno más general, que los supone. En efecto, para Romero la normalización de la actividad filosófica tiene lugar en un momento en que el "ánimo iberoamericano" ha alcanzado la necesaria e indispensable madurez. El surgimiento de dicha madurez es la que hace posible que la filosofía adquiera relieve, importancia social, y ocupe su lugar como una actividad más del espíritu.

El requisito último para sostener la existencia normal de la filosofía en América Latina es que se "acorte sucesivamente la distancia respecto de los países de vida filosófica intensa".[192] Todos los otros requisitos se dan en referencia con este. Todos ellos tienen su fundamento último en la necesidad de una recuperación –para utilizar la terminología de Miró Quesada–, de una puesta al día con respecto de lo europeo. El criterio-requisito último de normalización lo constituye el asemejarse a la manera en que la filosofía se inserta en la vida cultural del mundo europeo: la filosofía se normaliza en

[192] Francisco Romero; *Sobre la filosofía americana*, Raigal, Buenos Aires, 1952 (1942), p.11.

América Latina cuando logra despertar un interés como el que suscita en el Viejo Mundo, cuando alcanza una hondura semejante a la que allí se logra, cuando se practica con el rigor, seriedad y severidad que caracterizan a los filósofos europeos, utilizando, además, una metodología similar a la de ellos. En definitiva, la filosofía será algo "normal" en tanto que los latinoamericanos maduren en el sentido de que se acerquen a la madurez europeo-occidental.

Anormalidad

Como bien ha señalado Raúl Fornet-Betancourt, todo este análisis de Romero, que lo lleva a sostener que la filosofía ha entrado en sus cauces normales en el continente, se basa sobre una determinada concepción de la filosofía que es de clara raigambre europea y de tendencia europeizante.[193] Y, para ser más preciso, añade que su concepción de la filosofía es tributaria de la tradición filosófica universitaria europea. En el mismo sentido, Horacio Cerutti Guldberg ha puesto de manifiesto que la propuesta de Romero implica una "normal actividad europeizante entre nosotros".[194] La idea de una normalidad es esencialmente cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental. La filosofía académica europea es el modelo rector, el canon, el parámetro de lo que es la filosofía. Ella es la auténtica, la verdadera filosofía. Una reflexión no puede aspirar a ser algo normal si no cumple con los requisitos establecidos para ello, si no se aproxima al modelo, si no se adecua a la norma. Con esto, toda otra forma de pensamiento que no cumpla con las exigencias se vuelve irregular, es decir, "a-normal", en el sentido de deforme, monstruosa. La categoría de normalidad permite distinguir entre la filosofía y los híbridos que no merecen llevar ese nombre.

[193] Raúl Fornet-Betancourt; "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores", *Interculturalidad y filosofía latinoamericana*, Concordia, Monographien, tomo 36, Mainz Verlag, Aachen, 2003, pp.25-39.

[194] Horacio Cerutti Guldberg; "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía", *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1986, p.92.

En este cedazo caen todas las formas de pensamiento indígena en el continente. Pese a los trabajos de un Miguel León Portilla[195] en al ámbito náhuatl o de un Rodolfo Kusch[196] para el caso aymara, entre otros, al pensamiento de estos pueblos se les mezquina el carácter de filosofía. Del mismo modo, la reflexión del pueblo negro es literalmente excluida, silenciada como no-filosofía. Dicho con Fornet-Betancourt, la normalidad "no reconoce la significación de las 'culturas alternativas' como fuente y lugar hermenéutico del filosofar".[197] Pero no sólo las filosofías india o negra caen bajo la guillotina de la normalidad. Hay que recordar simplemente que también a la filosofía blanca o criolla americana, como se vio antes, se la ha acusado de carecer de rigor y profesionalismo, achacándosele una pobreza técnica irreparable, dada su juventud y la limitada e incompleta formación de sus cultores. "La filosofía verdadera, la forma paradigmática de la filosofía –dice Fornet-Betancourt– no puede ser otra que la que se presenta y trasmite en su forma canónica de filosofía 'normalizada' por la academia".[198]

La identificación entre filosofía europea, filosofía auténtica o verdadera, y filosofía normal produce una suerte de cierre disciplinario, para utilizar una expresión que recuerda a Foucault. "[L]a tan traída y llevada 'normalización filosófica' –escribe Cerutti Guldberg– fue, en realidad, la muerte del filosofar, del filosofar entendido como una práctica más inserta en la praxis global de la sociedad. La filosofía 'normalizada' se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada, de una élite de filósofos poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase, la clase dominante".[199]

[195] Cf.: Miguel León Portilla; *La filosofía náhuatl estudiada en sus textos*, UNAM, México DF, 1974; "El pensamiento prehispánico", *Estudio de historia de la filosofía en México*, UNAM, México DF, 1985.

[196] Cf.: Rodolfo Kusch; *América profunda* y *Pensamiento indígena y popular en América Latina*, *Obras completas*, tomo II, Fundación Ross, Córdova, 2000.

[197] Raúl Fornet-Betancourt; op. cit., p.34.

[198] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.11.

[199] Horacio Cerutti Guldberg; *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992 (1983), p.34.

Se cierra así, en torno al concepto de normalidad, el círculo de la dominación del pensamiento. Como ha escrito muy acertadamente Enrique Dussel: "Maestros castrados que castraban a sus discípulos",[200] con lo que este autor vincula, al igual como lo hacía Romero, la idea de una normalización con la de institucionalización. La filosofía se vuelve una actividad habitual en tanto que se radica en instituciones fijas, estables, permanentes, visibles. Es lo que Dussel llama, en otro lugar, el "aparato filosófico".[201] Aparato que, a su juicio, es esencialmente hegemónico, pues tiende a la dominación, al control. Esta es la maquinaria que dará forma, o de-formará si se quiere, a las generaciones futuras, guiándolas invariablemente hacia el modo normal de ejercicio de la filosofía. El sistema se perpetúa a sí mismo, crea sus propios carceleros, en una herencia ininterrumpida que sigue vigente hasta hoy.

Pablo Guadarrama, al hacer un balance positivo del estado de la filosofía latinoamericana al final del milenio, tomaba en consideración, entre otros, una serie de parámetros que así lo mostrarían.[202] Dice Guadarrama que la filosofía en el continente ha incrementado los niveles de su rigor expositivo y de reconocimiento académico, que los filósofos latinoamericanos se han insertado mejor en las discusiones filosóficas internacionales, que poseen un mejor manejo de las ideas y teorías extranjeras, que imponen a sus ideas grados de exigencia teórica propios de la actividad filosófica, que las ideas filosóficas elaboradas en América Latina han llegado a tener reconocimiento mundial, que en Europa y Estados Unidos ha aumentado el interés por estudiar y valorar el pensamiento filosófico latinoamericano, que hoy día se reconoce el grado de madurez alcanzado por la vida filosófica latinoamericana, para finalmente, y en el mismo sentido en que lo hiciera Romero, referir el número de facultades, centros de investigación, profesores, alumnos, revistas, editoriales,

[200] Enrique Dussel; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México DF, 1977, p.21.

[201] Enrique Dussel; "Praxis y filosofía", *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983 (ponencia presentada en 1980), p.30.

[202] Pablo Guadarrama; "Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio", *Cuadernos Americanos*, N° 85, 2001, p.176ss.

congresos, asociaciones, anuarios, memorias, eventos, etc., que permiten mostrar, como setenta años atrás también se dijo, el lugar de la filosofía en la vida cultural latinoamericana.

Independiente de lo ajustado o no del análisis que hace Guadarrama, se destaca con mucho más evidencia aún que en Romero el tema del reconocimiento por parte de la comunidad internacional –específicamente Europa y Estados Unidos– como un criterio fundamental para evaluar en forma positiva la situación de la filosofía en el continente. Dicho reconocimiento está sujeto a una serie de condiciones que según Guadarrama se dan en la filosofía latinoamericana, lo que hace de su diagnóstico, como el de Romero, algo auspicioso. Hay una enorme institucionalidad, un alto nivel de rigor expositivo, un buen conocimiento de la reflexión engendrada en otras partes del mundo, una adecuación a los estándares de exigencia teórica propios de la actividad filosófica, un grado de madurez suficiente. Entrando en el nuevo milenio, la normalización, en su sentido más romeriano –como se desprende del análisis de Guadarrama–, sigue vigente como criterio de demarcación. Sus parámetros continúan siendo lo normal en el sentido de lo habitual, lo común. Esta es la filosofía que se ha consolidado como parte de la cultura; como uno de los asuntos habituales del común ejercicio intelectual.

Al momento del balance de lo que ha sido y es la filosofía latinoamericana, no puede quedar este diagnóstico al margen. Un trabajo verdaderamente filosófico es aún hoy por hoy, en el continente, aquel que se realiza con rigor, seriedad, severidad, con hondura, aquel que es fruto del esfuerzo, de un trabajo duro, aquel que da cuenta de estar al tanto de la discusión internacional. Un trabajo auténticamente filosófico es el que se enmarca en lo que en Europa se entiende por tal, con sus métodos, sus herramientas; aquel que ha logrado acortar sucesivamente la distancia y que, por tanto, es reconocido por el viejo mundo. Esta sigue siendo la filosofía normal, la filosofía aceptada como tal en América Latina. Osvaldo Ardiles sigue teniendo razón después de tantos años: "manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en

las diversas variantes de su visión de mundo".[203] Habría que agregar, solamente, que esperamos o anhelamos su reconocimiento.

3. Bancarismo filosófico

El qué y el cómo de la enseñanza de la filosofía es el tema: los conocimientos que se transmiten al dictar clases de filosofía, la manera en que se pretende enseñarla. Contenido y método. La sospecha es que de la preeminencia de ciertos contenidos y del establecimiento de determinados métodos de enseñanza de la filosofía en América Latina, se desprenden rasgos de dominación. Dos ámbitos de detención: la institucionalización de la enseñanza de la filosofía (planes y programas de estudio) y la relación de dicha enseñanza con la tradición o con la historia de la filosofía, por un lado, y los modelos de profesor y sus respectivas estrategias de enseñanza de la filosofía, por el otro.

De la momia europea de la filosofía

Dos acusaciones hace Fornet-Betancourt contra la institucionalización vigente de la filosofía, es decir, contra la filosofía institucionalizada en los planes de estudio de filosofía en América Latina: primero, su eurocentrismo y monoculturalismo y, segundo, que "reduce la filosofía a una historia muerta de sistemas e ideas".[204] Resistiendo una tendencia espontánea a conceder el punto sin más, se hace necesario un análisis algo más detenido: habrá que recurrir a la empiria para su demostración, habrá que echar mano del análisis en concreto de los diferentes planes de estudio –tarea nada fácil y, sin

[203] Osvaldo Ardiles; "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.20.

[204] Raúl Fornet-Betancourt; "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Reihe Monographien, tomo 37, Mainz, 2004, p.51.

duda, inabarcable. Sólo queda la alternativa del caso paradigmático, apoyado con el mayor número de ejemplos posibles.

Es así como se pueden distinguir diferentes tipos de currículos. Hay, en primer lugar, programas en los que los cursos de carácter histórico son los fundamentales. Un caso paradigmático de este tipo de plan de estudio es el llamado "Curso especial para la formación de profesores de filosofía", instaurado en Chile por Pedro León Loyola en 1935. Pese a ser dos las líneas sobre las cuales está articulado este plan de estudios –una temática o disciplinar y otra histórica– la segunda, de origen enciclopédico, es evidentemente la dominante. De acuerdo con Cecilia Sánchez, con este modelo se pondrá en vigor una enseñanza de carácter panorámico, cuyo principio reside en el "sucederse de las etapas históricas del pensamiento".[205] Cuando se habla de etapas a lo que se hace referencia es a esa distinción tan habitual entre filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea que pretende dar cuenta de la linealidad completa de la evolución del pensamiento filosófico: en pocas páginas se busca agotar todo el saber filosófico, rápida, eficiente y sintéticamente.

Esta matriz histórica ha sido y es, también en la actualidad –y en esto estoy plenamente de acuerdo con Cecilia Sánchez–, la estructura fundamental del modo en que se articula la enseñanza de la filosofía chilena y, agreguemos, latinoamericana. Es la que encontramos actualmente, con mayor o menor énfasis, en los planes de estudio de filosofía en Chile, México, Argentina, Colombia, Venezuela, Brasil, Uruguay, etc. En todos estos países, las universidades tienen en común el contemplar en sus programas de filosofía la presencia de ramos "históricos". La magnitud de la presencia de cursos dedicados a esta materia por supuesto varía de una universidad a otra, aunque casi siempre ocupan un lugar basal y se sitúan en los primeros años, distribuidos al menos uno en cada semestre (especialmente durante los primeros cuatro) y en algunos hasta dos por semestre.

[205] Cecilia Sánchez; *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992, p.63.

Todo panorama, como es evidente, es limitado: ¿cómo ser capaz de dar cuenta de la historia de la filosofía en su totalidad? Sin duda es necesario hacer recortes, reducciones. Primer corte: se estudia única y casi exclusivamente la filosofía de origen europeo. Estos programas identifican sin más la historia de la filosofía en general con la historia de la filosofía europeo-occidental, dejando de lado, olvidando o, tal vez, queriendo olvidar, toda otra tradición de pensamiento: hindú, china, africana, etc. El asunto se vuelve aún más sorprendente cuando se constata que, salvo alguna excepción, la propia tradición latinoamericana no es considerada en general como parte de la historia de la filosofía. Con esto se hace patente el monoculturalismo y eurocentrismo del que habla Fornet-Betancourt.

Con este esquema curricular, además, se reduce la filosofía al estudio de la historia pasada de la filosofía europea al modo de un trabajo arqueológico-exegético y se hace de ella una suerte de "museo o panteón al que los vivos acuden para venerar a los muertos".[206] Para ello se actúa casi exclusivamente sobre los textos que son los testimonios, las fuentes –primero los manuales, posteriormente los escritos de los filósofos mismos– que se apilan en las bibliotecas y se trabajan en las aulas. La finalidad expresa de este tipo de currículos es que el alumno llegue a conocer lo mejor posible el pensamiento de los autores más relevantes de la filosofía europea: sepa de sus problemas, se mueva con soltura en sus argumentaciones, siendo capaz de dar cuenta de ellas, identifique corrientes de filosofía y sea capaz de adscribir a ellas a los autores que correspondan, etc. Se reduce la iniciación al pensar a un mero ejercicio de repetición, memorización de ideas en Europa. Utilizando aquella nomenclatura de Humberto Giannini antes mencionada, se enseña la filosofía como "pensamiento pensado", como un objeto que fue elaborado por otros hombres, en otros tiempos.

Junto a estos currículos históricos, se pueden distinguir otros programas cuyo fundamento es el estudio sistemático de determinados

[206] Raúl Fornet-Betancourt; "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Reihe Monographien, tomo 37, Mainz, 2004, p.49.

pensadores; a esto se les podría llamar Currículos de Autores Clásicos. El trabajo aquí consiste en leer lenta, sistemática y detalladamente ciertos pasajes privilegiados de los textos de los filósofos mismos. Una vez más, la filosofía se identifica con la textualidad. En el caso de la enseñanza de la filosofía en Chile, este tipo de estudio es impuesto, como muy bien lo vio Cecilia Sánchez, por Ernesto Grassi. Este profesor ítalo-alemán fue contratado especialmente para dictar la cátedra de Metafísica en el Instituto Pedagógico. Tan grande fue su influencia que se llegó a hablar del "método Grassi" para referir el modo en que, de acuerdo con él, debe abordarse el estudio de la filosofía y de los filósofos: énfasis en la lectura de los escritos originales, dejando de lado todo tipo de mediaciones (manuales, comentarios, diccionarios, etc.). El trabajo filosófico consistiría en hacer una exégesis detallada, minuciosa y fundada de las obras más significativas de la historia de la filosofía.

No todos los autores ni todas las obras son, por supuesto, dignos de ser consideradas grandes obras. La lectura no se hace sobre cualquier texto de cualquier pensador, sino únicamente sobre los más centrales de aquellos considerados "clásicos": Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Heidegger, etc., y sólo sobre algunas obras de dichos autores. Todos pertenecientes, otra vez, a la tradición europeo-occidental de la filosofía, lo que pone de manifiesto, una vez más, la monoculturalidad y el eurocentrismo de estos planes y programas de estudio. No son parte del catálogo de las "grandes obras del pensamiento" el Tao te King de Lao Tsé, los versos Veda, ni los Códices Náhuatl.

La existencia de estos autores clásicos se agrega, además, a la idea de progreso y desarrollo del pensamiento. Se enseña la historia de la filosofía como una sucesión de pensadores connotados, se pasa de cabeza en cabeza hasta llegar a nuestros días. Junto a estos programas, que son evidentemente de autor por contemplar cursos con "nombre y apellido", hay otras modalidades en que se percibe la presencia de este tipo de planes: está, por un lado, la existencia de cursos llamados de "Textos", o "Análisis de textos filosóficos". Una variante de esto mismo es lo que se ofrece bajo el nombre de "Seminarios de autor" o los cursos de "Lectura de autores clásicos".

Es evidente que este tipo de programas se basa también en una serie de flagrantes reducciones; sobre la evidente reducción que implica, como se dijo, asumir que los únicos autores clásicos de la filosofía son, o bien griegos, o bien europeos. La abierta reducción que significa, además, asumir que la historia del pensamiento filosófico occidental pueda retrotraerse a la reflexión de algunos genios. Reducción palmaria que implica, además, dejar de lado el contexto, esto es, en palabras de Cecilia Sánchez, "ignorar el campo complejo de discursos que contribuyen a forjar el pensamiento de un autor, así como el haz de relaciones sociales posibilitantes de la aparición de tales discursos".[207] A los autores se les toma individual y descontextualizadamente y se los analiza en una suerte de mesa de disección esterilizada, con lo que se los desvincula, por un lado, de los contextos y procesos reales en los que nacen y a los que intentan responder y, por otro lado, se desliga la reflexión filosófica de la vida.

Por lo demás, no es en ningún caso inocente la selección que se hace de los pensadores que deban recibir la denominación de "clásicos", la carga ideológica de la selección se hace evidente al constatar que es del todo discutible quiénes son los autores imprescindibles, los insoslayables que merecen pertenecer al "panteón" de los genios de la filosofía. La selección supone, de hecho, que hay pensadores de primer, segundo y tercer nivel (los habría incluso despreciables), lo que puede decirse tal vez sólo en casos muy extremos –por tenérselos por evidentes–, pero aun entonces la elección se hace siempre desde ciertas decisiones ya tomadas. No es casual que en la mayoría de las universidades católicas, por ejemplo, sean insoslayables autores como San Agustín o Santo Tomás, Maritain u otros.

Es posible distinguir, por último, programas en los que lo preponderante son los ramos que se hacen cargo de diferentes ámbitos de la filosofía; a estos los llamaremos Currículos Temático-Sistemático. Son programas cuyo acento no está puesto en lo histórico, sino que están orientados más bien hacia el análisis de determinados asuntos

[207] Cecilia Sánchez; *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992, p.129.

de interés filosófico. Se privilegian los cursos de orden problemático como pueden ser la ética, la epistemología, la antropología, la lógica, etc. Cada plan de estudios hace sus respectivas opciones en lo referente a los temas que considera que no pueden ser dejados de lado. Interesante es notar que casi siempre hay lugar para la ética, la lógica y la antropología. Por su parte, cursos de metafísica, de filosofía de las ciencias y de filosofía política se dan con bastante frecuencia. Pero en las restantes temáticas hay claramente disparidad de criterios. En este punto hay opciones que tomar y ninguna de ellas es del todo inocua; todas ellas constituyen, por principio, evidentes reducciones.

Además del problema general de que en este tipo de planes se tiende a la descontextualización de las ideas, está el asunto de que en los planes de estudio actualmente vigentes en el continente los temas de interés, que son sancionados como tales con cursos dedicados a ellos, son todos ámbitos temáticos definidos por la tradición europeo-occidental de la filosofía. No hay casi ningún curso ofrecido en los planes de estudio de filosofía del continente que no se encuentre catalogado como una "disciplina filosófica"; esto es, "el ámbito sistemático de la filosofía, que se ha cristalizado a partir de una perspectiva material y formal específica".[208] Se trata, por tanto, de ámbitos temáticos institucionalizados que se han instalado, unos con mayor tradición que otros –de allí la distinción entre disciplinas "viejas"[209] y "nuevas"–,[210] pero todos ellos con una historia que puede ser contada y todos ellos de origen europeo-occidental. Los fundadores de dichas disciplinas son griegos, en el caso de las "viejas", o europeos, en el caso de las "nuevas".[211]

El eurocentrismo y el monoculturalismo es aquello que inspira la enseñanza de la filosofía institucionalizada en los planes

[208] Annemarie Pieper; "Vorwort", *Philosophische Disziplinen*, Reclam, Leipzig, 1998, p.8.

[209] Aquí se mencionan la ética, la lógica, la filosofía política y la metafísica.

[210] Entre ellas se nombran la estética, la antropología y la filosofía de la historia, del espíritu, de la técnica, de la cultura, así como la filosofía feminista.

[211] Esto se pone de manifiesto en cada uno de los artículos que componen el texto antes citado. Texto que pretende, desmedida y prepotentemente, ser un compendio de "las disciplinas filosóficas". Cf.: Annemarie Pieper (ed.); op.cit.

de estudio en el continente. Dichos planes estarían guiados por estas matrices. Ambos principios son, por supuesto, de fácil coordinación, pues de lo que se trata es de poner sólo una cultura como referente y fundamento del filosofar en desmedro de toda otra tradición. Dicha cultura es siempre la europeo-occidental, que se sitúa como cúspide y cima, como verdadera, lanzando a toda otra cultura al nimbo de la nada filosófica. "Las facultades de filosofía en América Latina –dice Fornet-Betancourt– son reflejo de la cultura hegemónica y apuntalan, con las metodologías que trasmiten y los contenidos que enseñan, la hegemonía cada vez más monocultural de la cultura (filosófica) dominante. Son así lugares de exclusión y de desprecio de las voces de las tradiciones de los pueblos amerindios y afroamericanos, y también de las formas del pensamiento de las nuevas culturas populares mestizas".[212] Este diagnóstico que, según dice el mismo autor lo comparten también Luis Villoro, Dina V. Picotti y Fidel Tubino, constituiría la norma general hoy en América Latina, aunque sin duda admite excepciones muy rescatables.[213]

Estudiar filosofía se convierte así en una serie de visitas guiadas por el museo de la filosofía europea que, por lo mismo, tiende a estar absolutamente desvinculada del mundo, de la vida, de la experiencia tanto de los estudiantes como de los profesores. "La filosofía –escribía Ortega y Gasset– se murió hace tiempo –su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña a las gentes en las cátedras de filosofía de tal a tal hora. Lo que en esas cátedras se decía era más o menos ingenioso, precioso, ameno–, pero no era nada que en última instancia nos importase. Aquello estaría mejor o peor –no iba con nosotros".[214] La enseñanza de la filosofía no pasa de ser, en la mayor parte de los casos, un ejercicio

[212] Raúl Fornet-Betancourt; *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p.111.

[213] Fornet menciona en este punto la Univesidad Indígena de México (UAIM) y la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas en Ecuador (UINPI) (ibíd., p.112n.).

[214] José Ortega y Gasset; "La momia de la filosofía", *Obras completas*, tomo 12, Alianza, Madrid, 1983, p.304.

de exégesis arqueológica: una suerte de tanatología o museología. Se presentan monumentos, cadáveres momificados, textos a los que se rinde culto. El estudiar filosofía se convierte en una serie de visitas guiadas por el mausoleo de la filosofía.

De la piratería y el bancarismo

Despejado el tema del contenido, se trata ahora de abordar el asunto del modo, de la metodología, de la forma en que se enseña esta filosofía cadavérica. La manera de enseñar, por supuesto, está íntimamente vinculada con lo que se enseña; contenido y método están esencialmente ligados. "Me parece –dice Fornet-Betancourt– que nuestras prácticas de enseñanza así como nuestras formas institucionales de trasmitir la filosofía son tributarias de esa herencia que ha momificado la historia de la filosofía y, con ello, la filosofía misma".[215] Para justificar esta afirmación el autor remite a los hábitos que nos guían al momento de enseñar filosofía, con lo que invita al lector filósofo o profesor de filosofía a mirarse el ombligo, a revisar la propia práctica docente: sus hábitos. La acusación es que se trataría, según él, de "costumbres y métodos de piratería y de saqueo. Muchos profesores de filosofía son auténticos filibusteros de la filosofía".[216]

Cecilia Sánchez publicaba en 1992 un libro sobre el desarrollo institucional de los estudios de filosofía en Chile, cuyo sugerente título es *Una disciplina de la distancia*, con lo que ya se esboza la tesis central de la autora. "Una disciplina de la distancia –comenta Humberto Giannini–, de la distancia porque esta filosofía instituida ha distanciado de sí el pensamiento pensante; porque ha considerado de partida no poseer las virtudes históricas, clásicas, que hacen posible que un europeo, hoy, haga filosofía de verdad, y no así un americano, un chileno, a quienes les quedaría

[215] Raúl Fornet-Betancourt; "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Reihe Monographien, tomo 37, Mainz, 2004, p.50.

[216] Ídem.

sólo la exposición, tal vez, el comentario, del pensar ajeno".[217] La distancia entre el pensamiento y la institución o, mejor, una cierta institución universitaria como origen y causa del distanciamiento del pensar filosófico verdadero. Siguiendo esta intuición, Cecilia Sánchez distingue tres modelos de profesor de filosofía que se habrían ido dando y que, en parte, convivirían y pervivirían hasta nuestros días: el profesor fiscalizador, el profesor oral y el profesor lector. Se trata, como es evidente, de paradigmas, por lo que no se puede pretender encontrarlos en forma absolutamente pura, así como tampoco se puede sostener que con ello se agoten los modelos de profesor existentes.

El profesor fiscalizador tiene antecedentes muy antiguos en el continente; es, de hecho, el que primero llega luego del "descubrimiento". Lo podemos encontrar ya en las universidades de las órdenes religiosas en el siglo XVI. El método escolástico de enseñanza de la filosofía, como se sabe, contemplaba dos partes: la *lectio* y la *disputatio*. La *lectio*, que era la clase diaria, consistía en que el profesor dictaba y los alumnos copiaban para luego repetir de memoria en el examen. Con este método se velaba porque no se tergiversara la correcta interpretación que de "El Filósofo" habían hecho, ya sea Santo Tomás, Duns Scoto o Francisco Suárez. Este prototipo de profesor no acaba con la Colonia. De hecho, pervive hasta nuestros días. Tal vez no son las mismas verdades las que deben ser protegidas, pero en muchas oportunidades el profesor no es más que un mero fiscalizador o guardador de una cierta verdad que lo trasciende: él vela para que sea aprendida y repetida con propiedad. El profesor fiscalizador está –más bien se siente– investido de una gran autoridad que le ha sido conferida por el hecho de que es el elegido, el designado para velar por la preservación de la Verdad, y su correcta y adecuada transmisión. Tiende a ser en extremo autoritario y sumamente cerrado en su accionar como docente, no sólo porque la Verdad sea una sola y está en sus manos el transmitirla,

[217] Texto incluido como presentación del libro en la contratapa (cf.: Cecilia Sánchez; *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992).

sino que porque dicha Verdad debe ser defendida a cualquier costo. No hace muchos años (1982), el filósofo chileno Juan Antonio Widow escribía: "al asentimiento que se presta a la verdad por razón de autoridad, es decir, porque lo sabe otro, quien me lo enseña y a quien doy crédito: es la única vía posible para introducirse en el saber".[218]

Para caracterizar al profesor oral, por su parte, Cecilia Sánchez escoge como epígrafe un texto de Nietzsche que dice así: "Una boca que habla, muchos oídos y la mitad de manos que escriben, he aquí el aparato académico exterior, he aquí en actividad la máquina de cultura de la Universidad".[219] Cuando se habla de un *profesor oral*, justamente a lo que se está aludiendo es a un cierto régimen de enseñanza caracterizado por un estilo expositivo que se desarrolla verbalmente. El profesor de filosofía instalado frente a su público –sus oyentes, el auditorio– da rienda suelta a su discurso. En él reproduce, representa –se trata, por lo tanto, de una voz segunda– lo que está en la tradición, lo vehicula e incluso lo encarna. La "voz" –su voz– sustituye los textos de los autores. A diferencia del profesor fiscalizador, quien es sólo un guardián de lo que alguna autoridad puntal sostuvo y, por lo tanto, le queda únicamente cuidar que se repita correctamente, el profesor oral es depositario de un saber enciclopédico, de una cultura vastísima: habla de todo y de todos y se mueve con enorme soltura de un autor a otro, de una época a otra. No parecen haber secretos en la historia del pensamiento del que no tenga alguna noticia y, por lo tanto, despierta en los alumnos una inmediata y espontánea admiración. En consonancia, al alumno le queda simplemente escuchar acríticamente la narración del profesor y ad-mirarlo. El profesor oral se transforma rápidamente en una suerte de gurú, una imagen a quien imitar, al que se defiende de cualquier ataque cerrando filas a su alrededor como fieles seguidores.

[218] Juan Antonio Widow; "El problema de la educación", *Academia*, N° 3, Santiago, 1982, pp.11-13.

[219] El texto está tomado de la obra de Nietzsche "Sobre el porvenir de nuestras instituciones" (Cecilia Sánchez; op. cit., p.62).

Nuevamente recurriendo a Nietzsche, esta vez para caracterizar al *profesor lector*, Cecilia Sánchez copia el siguiente epígrafe: "Yo conozco esto tal vez demasiado de cerca: aquella loable continencia de filósofos a la que tal fe obliga, aquel estoicismo del intelecto que acaba por prohibirse tan rigurosamente el no como el sí (...) aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar".[220] El prototipo de este tipo de profesor en Chile fue el antes mencionado Ernesto Grassi. De él se ha heredado la importancia que se da a la filosofía clásica, la centralidad que se otorga al conocimiento del alemán, la elección que se hace de aquellos autores que son llamados "clásicos" y que deben habitar en el Olimpo, y, lo que más nos interesa aquí, la imposición de una metodología de lectura directa y atenta del texto filosófico original. El "método Grassi" consistía fundamentalmente en "leer" algunos pasajes especialmente relevantes de textos fundamentales (no todos) de autores señalados (algunos). Dicha lectura, que parte por la superficie, ha de ir internándose hasta alcanzar la "palabra original". La clase es, por lo tanto, un taller (seminario), un momento de trabajo serio, esforzado, acucioso, en que se van leyendo lentamente los textos. El profesor lector busca, en un sentido, desaparecer, hacerse humo, para dejar hablar al texto mismo, al autor mismo. Su función es sugerir algunas pistas, entregar algunas técnicas de lectura, abrir la discusión. El parámetro fundamental es el rigor en la interpretación de los textos sagrados. En este sentido, por lo tanto, se puede ver una pervivencia del prototipo "fiscalizador"; también el profesor lector es un guardián, en tanto que vela por la lectura e interpretación seria de los escritos clásicos.

Aunque existen diferentes modelos de profesor de filosofía, tanto el fiscalizador, el oral, como el lector tienen en común el adherir a un tipo particular de pedagogía, una que Paulo Freire caracterizara hacia finales de la década de 1960 con el nombre de "bancaria". Se trata de una concepción "para la cual la educación es el acto de

[220] El texto está tomado de la obra de Nietzsche *La genealogía de la moral* (ibíd., p.113).

depositar, de transferir, de transmitir valores y conocimiento".[221] El papel del profesor, por lo tanto, es el de transmitir, desde su conocimiento, determinados contenidos –de carácter informativo y valórico–, que irán siendo depositados, al modo del dinero que se deposita en el banco, en las cabezas vacías de los educandos.

Desde el punto de vista del educador –del profesor de filosofía en el caso que interesa aquí– él es el absoluto sujeto del proceso educativo, lo que se traduce en que es él quien actúa. La razón de ello se encuentra en el hecho de que el profesor es el que sabe y el que piensa. Él es la autoridad, el que educa y disciplina. El profesor tiene, en este esquema, el control completo del proceso educativo, él opta y prescribe su opción. Los contenidos programáticos, por supuesto, son determinados exclusivamente por el propio educador. Es así como el profesor "dona" –dice Freire– el saber a aquellos que estima merecedores de adquirirlos. Los que se consideran sabios a sí mismos dejan caer –derraman– parte de su sabiduría a los ignorantes que se han hecho dignos de ello. La educación es, por tanto, esencialmente monológica: el profesor es el que habla, los educandos escuchan, no hay diálogo alguno.

Al educando no le queda más que conformarse con tener un papel absolutamente pasivo en su proceso de educación. "Tal es la concepción 'bancaria' de la educación –dice Freire– en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir los depósitos, guardarlos y archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que archivan".[222] El alumno es educado, es disciplinado, es un mero objeto en el proceso educativo. La razón está en que el educando no sabe, es un ignorante y por lo tanto jamás es escuchado, y tiene que limitarse a callar dócilmente, a seguir las prescripciones y a acomodarse a lo prescrito por el profesor. Al educando no le queda más que "aceptar que el formador es el sujeto en la relación con el cual me considero objeto, que él es el sujeto que me forma y yo el objeto formado por él, me considero como un paciente que recibe los conocimientos-contenidos-acumulados por

[221] Paulo Freire; *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires-Madrid, 1977 (1970), p.77.

[222] Ibíd., p.76.

el sujeto que sabe y que me son transferidos".[223] Los educandos, por lo tanto, son castrados sistemática y totalmente en su creatividad. Lo único que se puede obtener de allí son "intelectuales memorizadores", como los llama el mismo Freire. Se trata de aquel intelectual "que lee horas sin parar, que se domestica ante el texto, con miedo de arriesgarse, habla de sus lecturas casi como si las estuviera recitando de memoria –no percibe ninguna relación, cuando realmente existe, entre lo que leyó y lo que ocurre en su país, ciudad, en su barrio. Repite lo leído con precisión pero raramente intenta algo personal".[224] La filosofía, así descrita, es una suerte de necrofilia, amor a lo muerto, a lo cadavérico. Dependencia extrema de los libros, de la tradición.

La educación se vuelve una herramienta extraordinaria de control, de domesticación, de dominio. En su modo de operar se puede percibir la mano del amo. El mecanismo educativo en los términos descritos por Freire es una máquina sumamente eficiente de cercenación de la autonomía, de la iniciativa, del pensamiento propio. Esta es, de hecho, de acuerdo con Freire, una de sus finalidades más evidentes: "dificultar al máximo el pensamiento auténtico". El educando, cual robot –autómata dice Freire–, sólo sabe de "imputs" y debe reaccionar de acuerdo con su programa: la creatividad desaparece del horizonte de alternativas. Con esta castración, anulación del poder crítico y creativo de los educandos, el control y la dominación se facilitan enormemente. Los dominadores se pueden imponer, entonces, sin resistencia alguna y serán recibidos con los brazos abiertos, agradecidos los dominados de poder cargar con las cadenas.

La forma en que habitualmente se enseña la filosofía en el continente, dadas las modalidades de profesor antes descritas, tiene justamente esta consecuencia: cercena la creatividad y el pensamiento autónomo. El profesor "fiscalizador" o "guardador" de una cierta verdad que lo trasciende vela solamente porque ella sea aprendida y repetida con propiedad. El profesor oral encarna al eximio y erudito

[223] Paulo Freire; *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1997, p.24.

[224] Ibíd., p.28.

profesor del discurso frente al cual al alumno le queda simplemente escuchar a-críticamente la narración y admirarlo. El profesor lector, por último, es también una suerte de "guardián", pues en tanto que enseña la lectura seria de los escritos clásicos, a los alumnos les queda sólo –como dice Nietzsche– "mirar boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado".[225] Autoridad, depósito, pasividad, constituyen el circuito en el que se encuentra entrampada gran parte de la enseñanza de la filosofía en América Latina.

La creatividad y el pensamiento autónomo ciertamente no son algo que se cultive mayoritariamente en las salas de clases del continente, sino todo lo contrario: se enseña admiración extrema, respeto excesivo hacia los "grandes pensadores", hacia la erudición de los profesores. Se frustra cualquier intento de pensar por cuenta propia. Como ya se estableció, la filosofía se enseña sobre el supuesto de que sólo es su historia –europea– pasada; aquel museo o panteón donde lo único que cabe es venerar a los muertos. Las momias que son diseccionadas son los textos a cuyo estudio acucioso se reduce la enseñanza de la filosofía en el aula. La formación filosófica, de este modo, no es más que la iniciación al pensar como un mero ejercicio repetitivo y memorizante de ideas ya pensadas. La enseñanza se reduce a aquellos ejercicios de "piratería y de saqueo" de los que hablaba Fornet-Betancourt, manteniendo, por supuesto, una aséptica y segura distancia en el cultivo de la disciplina. Se enseña exclusivamente la historia de la filosofía europea, se la enseña, además, de un modo tal que sólo permite aprenderla –memorizarla– para luego repetirla. No hay espacio para la discusión con esa historia, no hay lugar para la crítica, ni menos para el aporte novedoso. Sólo queda la alternativa del ejercicio forense, arqueológico, aplicado sobre los textos. Una condena a la tanatología que, además, se transmite de generación en generación mediante el infatigable mecanismo de la educación. Una vez más la acertada afirmación de Dussel: "Maestros castrados que castraban a sus discípulos".[226]

[225] Friedrich Nietzsche; *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1985, p.186.
[226] Enrique Dussel; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México DF, 1977, p.21.

4. Historia de la filosofía

Horacio Cerutti Guldberg ha hecho ver, con razón, que incluso en un autor preclaro como Augusto Salazar Bondy se puede apreciar lo que él llama "antimodelo paradigmático de la historiografía filosófica".[227] De su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?* se han destacado habitualmente su segunda y tercera parte –el "debate" y "una interpretación"–, olvidándose, en general, la primera sección de su trascendental escrito: "el proceso". Allí se da una suerte de reconstrucción historiográfica del desarrollo de la filosofía en América Latina, sin aclarar, como hace ver Cerutti Guldberg, que se trata de una interpretación entre otras posibles. Con ello, según el argentino, el filósofo peruano prolongó el modo normalizado de producción historiográfica. Salazar Bondy habría quedado preso de un modo de historiar con dos rasgos claramente identificables. Por un lado, que la historia se inicia con la colonización y que la filosofía es un producto manufacturado en el extranjero, que es importado y llega completo, sin lograr asimilarse del todo. Por otro lado, que la periodificación se hace con criterios de carácter político (Colonia/Independencia), mezclados con la identificación de corrientes europeas (escolástica, positivismo, ilustración, etc.). En su determinación del inicio y en el modo como periodifica el desarrollo de la filosofía latinoamericana se trasluce una dependencia evidente. La historiografía filosófica estaría colonizada, por tanto, por lo menos en estos dos sentidos: respecto de la discusión en torno a su inicio y en lo referente al relato de su desarrollo.

El comienzo

Osvaldo Ardiles hacía ver en 1973 que "lo originario precolombino es velado, desde el primer momento del encuentro con el pensar

[227] Horacio Cerutti Guldberg; "Historia de la filosofía en contextos postcoloniales", *Erasmus*, Año II, N° 1, 2000, p.47.

nordatlántico, en función de los intereses de dominación".[228] La filosofía europea se deja caer sobre el pensamiento indígena aplastándolo, eliminándolo, dejándolo sin voz, sin lugar, sin derecho siquiera a reivindicar su condición de pensamiento filosófico. La filosofía traída de Europa hizo –en palabras de Ardiles– tábula rasa de la tradición cultural autóctona. Se instaló sobre la nada de un campo llano, sobre la planicie, sobre el páramo de la negación: allí donde la fuerza del dominio ha sido tan avasalladora que parece que no hubiera habido nada antes. De allí que Salazar Bondy llegue a sostener que "la filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericano".[229] La filosofía en América Latina, entendida como filosofía en el Nuevo Mundo, tiene su comienzo con la llegada del pensamiento europeo al continente. Esta es la tesis que ha primado, que se ha impuesto entre los historiadores. En esta posición está una gran mayoría de los autores que se han referido a la historia de nuestra reflexión filosófica.

Establecido el comienzo europeo de la filosofía en América Latina, sigue pendiente, sin embargo, la siguiente pregunta: aunque comience después de la llegada de los españoles, ¿cuándo, exactamente, se inicia la filosofía en América Latina? Se han señalado como hitos fundacionales acontecimientos de carácter institucional: se ha sostenido, por ejemplo, que la fundación de universidades (Santo Domingo 1538, Lima 1551, México 1551, Santa Fe de Bogotá 1580, Javeriana de Colombia 1621)[230] con cátedras de filosofía o que la publicación del primer libro de filosofía son los momentos que marcan la iniciación (fray Alonso de la Vera Cruz, *Recognitio Summularum*, aparecido en México en 1554). Esto sería, por supuesto, quedarse sólo en externalidades que permiten fijar

[228] Osvaldo Ardiles; "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.14.

[229] Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988 (1968), p.27.

[230] Cf.: Águeda Rodríguez Cruz; *Historia de las universidades hispanoamericanas*, Caro y Cuervo, Bogotá, 1973.

un momento que sirva a modo de fecha de nacimiento. Con ello únicamente se establece el comienzo de la filosofía europea en ultramar. Por lo demás, ni siquiera se trata de la filosofía europea en general, sino que únicamente de un tipo de filosofía europea: la escolástica. La "escolástica colonial" fue un reflejo de lo que se llamó la "segunda escolástica" del siglo XVI, cuya autoridad indiscutible era Aristóteles mediatizado por los grandes intérpretes; esto es, Tomás de Aquino –dominicos–, Duns Scoto –franciscanos– y Francisco Suárez –jesuitas. Los escolásticos americanos se destacan por permanecer fieles a la doctrina –doctrina en el sentido fuerte del término– y por hacerse cargo, en general, de las clásicas disputas filosóficas medievales. En casos excepcionales se abocan también a temas relacionados con su entorno, pero su actitud habitual es la de limitarse a comentar la doctrina del maestro. Del mismo modo, si hay algo que caracterizó la recepción de la "neoescolástica" en Iberoamérica durante los siglos XIX y XX fue, en palabras de Domínguez Camarro, una "hipertrofia del carácter doctrinal".[231] Será esta actitud predominantemente doctrinaria y meramente transmisiva la que haga imposible aporte original alguno. La *Philosophia perennis* es una importación directa desde Europa y no admitía adaptaciones mayores, ni asimilaciones o traducciones. Su finalidad fue influir en la constitución de las identidades nacionales y continentales, formar conciencias; en una palabra: adoctrinar. No hay adaptación alguna, no hay mutación ni asimilación en el paso de la escolástica o en el de la neoescolástica por tierras americanas. De hecho, en el momento en que se ve obligada a entrar en diálogo con la cultura propiamente latinoamericana, se firma el acta de defunción de este movimiento.

Como es bien sabido y siguiendo con la referencia a ciertos hitos fundacionales, el primero que habla expresamente de una "filosofía americana", de su necesidad, es Juan Bautista Alberdi en el famoso texto "Ideas para un curso de filosofía contemporánea".[232] Para

[231] Manuel Domínguez Camarro; "La neoescolástica de los siglos XIX y XX", *La filosofía en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1993, p.230.

[232] Juan Bautista Alberdi; "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Fuentes de la cultura latinoamericana*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, pp.145-151.

algunos la filosofía habría comenzado en América Latina cuando se tuvo conciencia de la necesidad de hacer una filosofía "de sí y para sí". Roig explica esta postura del siguiente modo. "En este sentido, pues, el comienzo de la filosofía latinoamericana dependería de que se haya constituido una conciencia de sí y para sí, aún cuando muestre grados y momentos diversos. De acuerdo con este punto de vista, la filosofía latinoamericana habría comenzado (...) con los escritos de Juan Bautista Alberdi de los años 1838 y 1840".[233] Allí el autor señala que evidentemente es necesario estudiar la filosofía europea, pero no debe hacerse de cualquier manera, sino que "a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros".[234] La filosofía política se vuelve así la de nuestra política, del mismo modo como la de la religión se transforma en filosofía de nuestra religión. De acuerdo con esta tesis, la filosofía europea se "aplica" en América por los americanos, por eso es que Alberdi puede decir que la América "practica" lo que piensa Europa. El problema de esta postura es que, pese a marcar un hito inicial, no superó una concepción instrumental del saber filosófico: utilización del saber europeo adecuándolo a nuestras circunstancias.

Es justamente a raíz de esta instrumentalización de la filosofía europea que Risieri Frondizi sostiene que aunque filosofía ha habido en el continente desde hace mucho, siempre se la ha cultivado con finalidades que trascienden el interés filosófico, habitualmente con intenciones políticas. Así ocurrió con la llegada de la escolástica, de los pensadores modernos, del positivismo, del marxismo, etc. "Todas las direcciones filosóficas que llegaron a Iberoamérica hasta el positivismo, influyeron sobre aspectos no filosóficos de nuestra vida".[235] Propiamente filosofía ha habido en el continente, según este autor, en la medida en que ha logrado independizarse, liberarse

[233] Arturo Andrés Roig; "Interrogantes sobre el pensamiento filosófico", *América Latina en sus ideas*, L. Zea (comp.), Siglo XXI, México DF, 1986, p.63.

[234] Juan Bautista Alberdi; op. cit., p.148.

[235] Risieri Frondizi; "¿Hay una filosofía iberoamericana", *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila Editores, Madrid, 1983 (1948), p.218.

de la política, la educación y otras actividades de carácter práctico. Dicha independencia la habría alcanzado la filosofía recién en la década que va de 1920 a 1930, coincidiendo con la liberación del positivismo. Con esto se abre, según Frondizi, una etapa de "formación" que ha sido cumplida y que acarrea que la filosofía ha logrado un puesto entre las actividades habituales, normales, de la vida cultural iberoamericana. Pese a lo anterior, este autor considera que filosofía propiamente tal todavía no se ha dado en el continente, que, por lo tanto, aún no ha comenzado, pues estamos –dice– aún bajo el peso de concepciones europeas.

En este mismo tenor hay que entender la tesis de la "inseminación artificial" de Francisco Miró Quesada, quien sostiene que luego de la pérdida de la tradición indígena, de una época colonial aplastante y árida y de un *impasse*, ocurre lo que llama la "fundación del filosofar latinoamericano". Su nacimiento, sin embargo, habría sido especialmente duro. "El filosofar latinoamericano empieza a ojos vistas. Nace delante de todos, desnudo y flaco, como huérfano desvalido. Su origen es desconocido, no sabe a quién acudir, ni siquiera tiene parientes pobres que lo recojan. No es que no se base en alguna tradición, de lo contrario no podría existir. Pero tiene que echar mano de una tradición lejana, extranjera. Desde que nace está vertido hacia Europa".[236] El filosofar latinoamericano no tendría tradición propia, por lo que se ve en la necesidad de echar mano de alguna, pues, según afirma Miró Quesada, filosofar sin tradición es imposible. La latinoamericana es, por tanto, sólo una continuación de la filosofía europea: de hecho, según Miró Quesada, hablar de un nacimiento de la filosofía latinoamericana y de la filosofía en general no tiene sentido. Es posible, sin embargo, marcar el momento en que el filosofar en América Latina comienza a constituirse en continuación del europeo y ello lo sitúa el autor cuando se da una "intensificación de la enseñanza". En ese punto, el tránsito desde el siglo XIX al XX, y a raíz de la "vivencia del desenfoque", surge una serie de profesores en América que se abocaron a la tarea de

[236] Francisco Miró Quesada; *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1974, p.25.

llevar a cabo una "recuperación" simplemente imposible. Habría que absorber la cultura occidental completa hasta lograr ponerse al día, habría que retroceder hasta los orígenes lo más rápido posible: con la prisa del salmón, dice Miró Quesada. Estos profesores, que recibirán el nombre de "fundadores" o "patriarcas", serían los primeros que quisieron enseñar verdaderamente filosofía en América. No entendían lo que enseñaban, pero habrían puesto las bases para que la siguiente generación llegara a tener una fundada y sólida formación filosófica. Formación que, por supuesto, refiere sólo a la tradición europea de filosofía.

Propuestas diferentes para establecer el inicio de la actividad filosófica europea en tierras americanas. Todas estas alternativas sitúan los inicios de la filosofía en América Latina en la medida en que, de una u otra forma, se relaciona con el pensar europeo-occidental, con su llegada, exportación, instalación. Ya sea un criterio institucional, de toma de conciencia, de instrumentalización, de normalización, en todos los casos lo que está en juego es el comienzo de la filosofía de corte europeo-occidental en el Nuevo Mundo. A partir de allí la historia que se pueda relatar no podrá desmarcarse de la influencia europeizante. Un historiografía filosófica que registra única y exclusivamente lo que es verdaderamente filosofía –en el sentido académico-occidental del término– y que utiliza sólo categorías historiográficas provenientes de allí mismo para organizar su relato.

Imperialismo de las categorías

Según Arturo Roig, "Algunos pensadores suponen que la historiografía del pensamiento filosófico puede considerarse como ya constituida en casi todos los países iberoamericanos".[237] Sea o no verdad este diagnóstico, lo relevante para el tema que nos ocupa tiene más que ver con cuál es la historia de las ideas filosóficas que se ha constituido en los países iberoamericanos. La manera como se

[237] Arturo Andrés Roig; "Interrogantes sobre el pensamiento filosófico", *América Latina en sus ideas*, L. Zea (comp.), Siglo XXI, México DF, 1986, p.53.

ha relatado el desarrollo de la filosofía –no sólo en América Latina–, el modo como dicho relato se ha organizado y se organiza, depende de decisiones anteriores que determinan la fisonomía que tenga finalmente dicho relato. Esas decisiones se hacen evidentes desde dos perspectivas que están relacionadas: el criterio que se escoja para llevar a cabo la periodificación y las categorías que se utilicen para nombrar y analizar cada momento. La sospecha ya la había puesto de manifiesto José Gaos al referirse al problema de la originalidad de la filosofía en América Latina. Para el español, la tesis de la falta de originalidad de la filosofía mexicana se refuerza con la tendencia a organizar su historia utilizando categorías propias de otros ámbitos, generándose así una suerte de "imperialismo de las categorías".[238]

Cecilia Sánchez habla de tres criterios que, a su juicio, se han utilizado para organizar el desarrollo del pensamiento latinoamericano: racionalista, romántico e institucional, siendo los dos primeros, además de predominantes, en donde se puede ver con más claridad la dependencia.[239]

• Épocas y edades

El criterio racionalista, dice Sánchez, tiende a historizar el pensamiento de acuerdo al progreso por "edades" o "etapas". Es así como la historia de la filosofía se divide en filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Su sustento, sin embargo, como es evidente, es débil, pues la coherencia interna, la autonomía y la evolucionalidad de cada una de dichas "edades" o "etapas" es sumamente cuestionable. Véase nada más la dificultad que representa la confección de un "programa de curso" de filosofía moderna o las discrepancias existentes entre las diferentes "Historias de la filosofía" acerca de este período: ¿cuándo comienza?, ¿qué la unifica?, ¿cuál hilo conductor se escoge?, ¿en qué momento se puede decir que termina?, etc.

[238] José Gaos; *En torno a la filosofía mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1980.

[239] Cecilia Sánchez; "Institucionalización de la filosofía", Boletín de Filosofía Nº 9, Vol. 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1997-1998, pp.34-36. También publicado en *Pensamiento crítico latinoamericano*, Ricardo Salas (coord.), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005.

Pese a lo anterior, esta matriz es –como vimos– la que encontramos actualmente, con mayor o menor énfasis, en los programas de estudio de filosofía de las universidades del continente. Por lo mismo, es la matriz que más aparece al momento de historiar el pensamiento filosófico en América Latina. En este punto se puede apreciar con toda nitidez la existencia de un "imperialismo de las categorías". La tendencia de los historiadores de la filosofía en América Latina ha sido mayoritariamente utilizar las mismas etapas o períodos que se distinguían de manera habitual en el desarrollo de la filosofía occidental y, con modificaciones, aplicarlas para describir la evolución de la filosofía en el continente. Las modificaciones, evidentemente, varían en su profundidad de un autor a otro.

Un caso paradigmático de este tipo de periodización es el utilizado por Salazar Bondy, quien sostiene sin ambigüedad alguna que "el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también estadounidense) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental".[240] Las coincidencias admiten, sin embargo, algunas alteraciones, pues en América la evolución sería "discontinua", "sinóptica" y presentaría un "retardo decreciente y una aceleración creciente". Sobre este supuesto el autor establecerá la existencia de cuatro grandes "etapas": escolástica: siglos XV y XVIII; ilustración: siglo XVIII; independencia política (que admite una subdivisión en cuatro momentos: hasta 1870: romanticismo, "filosofía de la ideología", escuela escocesa del *common sense* y espiritualismo; últimas décadas del siglo XIX: positivismo; primeras décadas del siglo XX: antipositivismo y los fundadores) y etapa contemporánea (marxismo y otras corrientes de filosofía social: neotomismo, fenomenología, normalización).

Dentro de este mismo modo de categorizar y organizar el desarrollo del pensamiento filosófico en el continente se puede mencionar también la propuesta de Risieri Frondizi, quien distingue

[240] Augusto Salzar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988 (1968), p.26.

cinco etapas que van, como él señala, "desde las culturas indígenas hasta la futura formación de una conciencia filosófica genuina y propia".[241] Dichas fases serían: *Weltanschauung* indígenas, escolástica como ideología, ideas modernas y positivismo, antipositivismo, futuro. Del mismo modo, el texto de Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, escrito en 1965, está dividido en dos partes que coinciden para este autor con las dos grandes etapas del pensamiento latinoamericano hasta entonces: romanticismo (Ilustración) y positivismo.

• Autores y generaciones

Junto a este modo "racionalista" de articular la historia, Cecilia Sánchez se refiere a una manera "romántica" de hacerlo, dentro de la cual alude a aquella periodización que busca organizar la historia del pensamiento en torno a ciertos "genios" del pensamiento. Se toman ciertos autores que, por diferentes razones se consideran especialmente sobresalientes, y se estructura la historia del pensamiento sobre la base de aquellas cabezas particularmente brillantes. Escribía antes, hablando acerca del modo como se ha enseñado la filosofía en el continente, que se enseña la historia de la filosofía como una sucesión de pensadores connotados; se pasa "de cabeza en cabeza" hasta llegar a nuestros días: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger. Este modo de enseñanza se basa justamente en esta manera de organizar la historia del pensamiento filosófico: historia que se reduce a una seguidilla de "mentes luminosas". Por supuesto que es posible encontrar esta organización articulada con el criterio racionalista. Es así como, por ejemplo, la "filosofía antigua" está constituida por el pensamiento de Platón y Aristóteles o la "filosofía moderna", que va de Descartes a Hegel.

En el caso de la historia de la filosofía en América Latina este esquema ha sido muy utilizado, especialmente durante una época. Un caso paradigmático es el de Mamfredo Kämpff Mercado en su libro

[241] Risieri Frondizi; "¿Hay una filosofía iberoamericana", *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila Editores, Madrid, 1983 (1948), p.216.

Historia de la filosofía en Latinoamérica.[242] Allí el autor, en su segunda parte, la que llama "Histórica", contempla una división en tres: la primera llamada "La cultura en la Colonia: escolástica"; la segunda que denomina "La filosofía moderna", en la que se limita a la descripción y análisis del pensamiento de Enrique José Varona, José Ingenieros, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro O. Deústua, Antonio Caso, José Vasconcelos, Enrique Molina, Mamerto Oyola, Raimundo de Farías Brito, Jakson de Figueiredo; finalmente, una tercera parte llamada "La filosofía actual", en la que se refiere única y exclusivamente al pensamiento de Francisco Romero. Algo semejante es lo que se puede encontrar en la tercera sección de la obra de Francisco Miró Quesada, "Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano" (sección que curiosamente no figura en el índice). Allí el autor lleva a cabo una revisión del pensamiento de los forjadores uno por uno: Francisco Romero, los peruanos: Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, Óscar Miró Quesada, Julio Chiriboga, Honorio Delgado, Mariano Ibérico y, finalmente, Leopoldo Zea. Lo mismo se encuentra en la segunda obra de Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, en la que, en un intento por abordar lo que el autor llamó la "tercera generación", distingue tres ámbitos temáticos y luego los analiza a partir de los autores que le parecen más significativos en cada uno de ellos.

Una variación interesante de este modo "romántico" de periodizar, es el llamado "generacional". Lo que está en juego aquí es la denominada "teoría de las generaciones", que fuera difundida por Ortega y Gasset[243] y continuada por Julián Marías.[244] Para los españoles, una generación es una suerte de cuerpo articulado en torno a cierta "sensibilidad vital" común. Hay sin duda mucha variedad en su interior, pero eso no quita que sus miembros compartan ciertos "caracteres típicos" que los diferencian de otras generaciones.

[242] Mamfredo Kämpff Mercado; *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago, 1958.

[243] José Ortega y Gasset; "La idea de generaciones", en *El tema de nuestro tiempo*, primera parte, *Obras completas*, tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

[244] Julián Marías; *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

En palabras de Ortega: "El conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación. El concepto de generación no implica, pues, primariamente, más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital". Las edades humanas se dividen en 5 grupos de 15 años cada una y las generaciones vigentes son, por tanto, las que van de 30 a 45 años y de 45 a 60, estando la primera en gestación y la segunda en gestión.

El caso de Miró Quesada en cuanto a la periodización generacional del pensamiento latinoamericano es, sin duda, el más conocido. En la primera parte de su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, el peruano distingue en un primer lugar la que llama "Generación de los fundadores", entre los que menciona a Korn, Rodó, Vaz Ferreira, Molina, Deústua, Farías, Vasconcelos y Caso. A esta habría seguido una "Generación de los forjadores", integrada por: Romero, Astrada, Anquín, Figueiredo, Mariátegui y Ramos. En tercer lugar estaría la "Generación joven o técnica", que sería la que se divide en afirmativos y asuntivos. En su segundo libro, Miró Quesada se referirá a la "Generación de la articulación" (influenciada a partir de 1960) y a la "Generación de la liberación": Salazar Bondy, Roig, Kusch, Scannone, Dussel, Freire y Villegas.

5. Pensamiento clausurado

Volviendo al punto de partida: el alegato de Osvaldo Ardiles en tanto que manejamos sus idiomas, copiamos sus cátedras, utilizamos su bibliografía, investigamos sus fuentes con el correspondiente aparato erudito, importamos sus problemas y calcamos sus soluciones. Mucho más delicado, sin embargo, es que la importación y copia de contenidos y métodos, de estructuras e instituciones, se comprenda como la manifestación externa de una colonización que tiene lugar a un nivel más profundo y, por lo tanto, infinitamente más difícil de controlar; esto es, al nivel del concepto mismo de filosofía. Dicho control se constata cuando se ha introyectado aquel hiato entre lo que "es" [propiamente] filosofía y lo que "no es" [en realidad] filosofía. Se asume el presupuesto de que existe sólo "la Filosofía" (nótese

el singular que indica de inmediato la idea de que es la "única"), que evidentemente es el criterio y parámetro de todo otro pensamiento y toda otra manifestación de reflexión filosófica. Dicha filosofía, que no es otra que la filosofía europeo-occidental, se asume cercenada, pues se tacha a lo Derrida lo de ~~europeo-occidental~~ y queda como denominación de la filosofía que allí se piensa un simple "la Filosofía" pretencioso que se adorna con mayúsculas. La tachadura del lugar de la enunciación tiene consecuencias en el ámbito mismo de la filosofía: la Filosofía ~~europeo-occidental~~ se vuelve "La Filosofía" para el latinoamericano: su historia será la "Historia de la Filosofía"; sus métodos, sus problemas, su estilo constituirán "La Disciplina Filosófica"; sus pensadores serán los únicos habitantes del panteón de "Los Grandes Filósofos" de "La Historia" de "La Humanidad"; sus verdades serán "Las Verdades", válidas siempre y en todo lugar, etc.

Pluralidad y dogmatismo

Para nadie meridianamente leído es un secreto que las definiciones que se puedan dar de filosofía –incluso restringiéndose únicamente al ámbito europeo– son múltiples y variadas; que determinar lo que ella sea es un asunto propiamente filosófico y que, tal vez por eso mismo, no ha tenido ni puede tener una sola respuesta. Se podría recurrir, a modo de ejercicio, a los distintos "diccionarios" o "enciclopedias" (que por lo demás son legión) en busca de un concepto definitivo de "filosofía". El resultado es habitualmente frustrante: lo que se encuentra allí no es más que la constatación de que, como dice Ferrater Mora, "cada sistema filosófico puede valer como una respuesta a la pregunta acerca de lo que es la filosofía".[245] Tantas concepciones como filósofos. Pero no se trata sólo de que cada pensador conciba "La Filosofía" de un modo diferente, sino de que, como señala el mismo Ferrater Mora, ni siquiera es posible encontrar caracteres comunes a todas la definiciones, ni siquiera "semejanzas familiares" entre unas y otras. Su conclusión, como es

[245] José Ferrater Mora; "Filosofía", *Diccionario de Filosofía*, p.1272.

evidente, es que no queda más que "reconocer lealmente que el problema no tiene solución definida".[246]

A esto habrá que agregar el hecho de que, como señalan Baumgarten, Krings y Wild, intentar fijar un concepto de filosofía constituye, de hecho, una "aporía".[247] El ejercicio implica una petición de principios. La fijación conceptual supone la filosofía. Toda determinación de conceptos es el producto de una reflexión filosófica, la fijación del concepto de "filosofía", por lo tanto, también. Al momento de intentar definir la filosofía, ella ya está en acción y supone una cierta comprensión de la filosofía que haga posible definirla, es decir, definirse a sí misma. La filosofía ya está definida cuando reflexiona acerca de su definición. Eventualmente podría intentarse llegar a ciertos "acuerdos", pero ello supondría reconocer que cada posición filosófica y los intentos de fundamentarla tienen como base determinadas opciones cuyo poder vinculante no puede ser demostrado a priori. Este consenso mínimo no es otra cosa más que aceptar que no existe consenso alguno sobre el concepto de filosofía, que ni su concepto, ni su objeto, ni su método puede ser dado por supuesto como evidente. En lo único que se puede llegar a acuerdo es en que no hay nada claro ni definitivo.

La filosofía, en tanto que problemática en su concepto, se vuelve objeto para ella misma. Es lo que se ha llamado "filosofía de la filosofía", como ámbito de trabajo propiamente filosófico. Se trataría de una suerte de "metafilosofía". "Ella –según L. Geldsetzer– investiga la esencia, las formas, las posibilidades, las diferenciaciones internas de la propia filosofía y la conduce eventualmente a determinados motivos, finalidades, formas de pensar, métodos, modelos, etc."[248] Han surgido, así, disciplinas que se articulan en torno a esta como son la "filosofía comparada" o la "perifilosofía". Esta última, en particular, habría de analizar las diferentes clasificaciones que se han dado y que son posibles de las doctrinas filosóficas.

[246] Ídem.

[247] H. Baumgarten, H. Krings, C. Wild; "Philosophie", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo IV, Kösel, München, 1973, pp.1079-1087.

[248] L. Geldsetzer; "Philosophie der Philosophie", *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, Alemania, 1989, pp.904-1002.

La conclusión, sin embargo, sigue siendo la misma, como hace ver Ferrater Mora: la cuestión de la división de la filosofía depende, al final, del filósofo o del movimiento filosófico de que se trate.

La filosofía, entonces, es en realidad "las filosofías"; incluso la filosofía europeo-occidental sólo se conjuga en plural. ¿De cuál de ellas se habla cuando se singulariza? No hay claridad alguna sobre la existencia de algo así como una filosofía que sea "la" verdadera. El número de concepciones acerca de lo que la filosofía sea, la cantidad de conceptos diferentes que podrían darse de filosofía tiende, de hecho, a infinito. Del mismo modo, las maneras de entender su metodología propia, sus estructuras, sus divisiones, su objeto, etc., se multiplican ilimitadamente, sin que sea posible poner un coto a la elección que se haga: sin que se pueda "demostrar" –dado el riesgo de caer en un círculo evidente o una imposición injustificable– que una alternativa es más verdadera, mejor, superior; vale decir, la "verdadera filosofía". Faltando una definición paradigmática, definitiva e incontrastable, es imposible, por lo tanto, establecer un límite definitivo que fije hasta dónde llega la filosofía. Es teóricamente inconducente –a menos que se haga dogmáticamente– determinar que hay algún tipo de reflexión que "es propiamente" filosofía y otra que en realidad no lo es. Ferrater Mora señala que: "Adoptar una determinada orientación filosófica y declarar que lo que hacen quienes siguen otras orientaciones 'no es filosofía'. Ello lleva a un dogmatismo que pocos filósofos, en el caso que haya alguno, estarán dispuestos a abrazar".[249]

Es indesmentible, sin embargo, que algunos –aunque no todos– filósofos europeos sí están dispuestos a asumir ese dogmatismo. En este punto, Heidegger es quien lo ha expresado con mayor apertura y radicalidad. Para él, "la expresión 'filosofía europea-occidental', que se escucha tan a menudo, es verdaderamente una tautología", pues "el Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo, originariamente 'filosóficos'".[250] Autores

[249] Ibíd., p.1275.

[250] Martin Heidegger; "¿Qué es eso de la filosofía?", *¿Qué es filosofía?*, José Luis Molinuevo (trad.), Narcea, Madrid, 1978, pp.48-49.

como Heidegger, que recortan –más bien cercenan– el campo de la filosofía posible, lo hacen desde la convicción de que hay sólo un cierto tipo de reflexión –que coincide con la suya– que merece ser denominada "filosofía". Al modo de un niño que recorta sobre un papel la silueta de su propia mano para acabar estableciendo que lo recortado es "la" mano, esa silueta de "la" filosofía funciona como el parámetro, la medida, el referente. El resto, que no es propiamente filosofía si no se acerca suficientemente al modelo, es simplemente una reflexión a la que no le alcanza para ser verdadero pensamiento filosófico. El punto crucial aquí es el del "pensamiento de referencia" como lo llama Roberto Bernasconi: de allí la idea de que la filosofía continental habría "acorralado" a las filosofías no occidentales. Acorralamiento con el que comencé este apartado y que remite a aquel perverso doble juego: o bien es tan similar a la filosofía occidental que en realidad no tiene posibilidad de contribuir prácticamente en nada, o bien es tan diferente que sus credenciales para ser reconocida como verdadera filosofía están puestas siempre en duda.[251]

La tachadura del lugar de enunciación, por tanto, no es más que un gesto de poder. No hay un fundamento ni una justificación teórica que haga posible sostener la existencia de una sola forma de entender lo que sea la filosofía. En estricto rigor, ni siquiera la filosofía europea podría ser conjugada en singular de no mediar una imposición. La tachadura tiene, por lo tanto, la forma de un intento fallido de "borronazo", de un pretendido olvido siempre frustrado: no desaparece nunca el rastro de su origen. El movimiento de borrar pretende una perfección imposible. La tachadura es simplemente ocultar, tapar, esconder lo que no puede desaparecer del todo. Es un disfraz, un travestismo, una simulación. La tachadura es una ficción, un juego de la imaginación que quiere olvidar que se trata de un juego. ¡Hagamos "como si" la filosofía europeo-occidental fuera La Filosofía! Un "como si" que se esconde, se disimula, cambiando

[251] Roberto Bernasconi; "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", *Postcolonial African Philosophy*, Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), Routledge, New York, 1997, pp.183-196.

el subjuntivo ("fuera") por un indicativo ("es"). Movimiento tergiversador injustificado e injustificable.

Subordinación y clausura

En América Latina se asume el recorte dogmático de la mano ajena, de la de "otro", como la verdadera mano y, en consecuencia, se juzga la propia mano como una "mala imitación" o una "no-mano". Es por esto que cuando los "fundadores" de la filosofía latinoamericana plantearon el programa, o sueño, de llegar a filosofar verdaderamente e identificaron la "auténtica" filosofía con la filosofía europea, lo que estaban haciendo era poner de manifiesto una dependencia que, además de absolutamente indigna, es verdaderamente injustificada. Tal postura no ha quedado olvidada, como cabría esperar, al modo de un recuerdo poco feliz en la historia de la filosofía en América Latina, sino que goza hoy en día de una tremenda actualidad. Vigencia que se pone ya de manifiesto en todas las "marcas" a las que he aludido.

La realidad de la imitación de la filosofía europeo-occidental, que ha sido constatada insistentemente por gran cantidad de autores latinoamericanos, pero, sobre todo, el intento por explicar o, mejor dicho, justificar esta realidad de la copia como el único gesto posible de los filósofos latinoamericanos, ha sido el primer paso en la demostración de la vigencia de lo que se ha llamado "tachadura colonizadora". En los gestos de recibir todo, imitar descaradamente, y de limitarse a comentar, late la identificación de "la" filosofía con la filosofía europeo-occidental. Si se quiere hacer filosofía de verdad sólo queda –como dice Leopoldo Zea– "coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal".[252] La filosofía en América Latina es una "filosofía plagiaria",[253] puesto que sería la única forma de hacer auténtica filosofía.

[252] Leopoldo Zea; *América como conciencia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1972.

[253] Augusto Salazar Bondy; "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.208.

La actualidad del concepto de "normalización", con toda su carga normativa, pone de manifiesto, también, la actualidad de la identificación entre filosofía y filosofía europea. Todo el análisis de Francisco Romero, que lo lleva a sostener que la filosofía ha entrado en sus cauces normales en el continente, se basa sobre una determinada concepción de la filosofía que es de clara raíz europea y de tendencia europeizante. La filosofía "normal" no es más que la filosofía "al modo europeo". Como dice Cerutti Guldberg, la propuesta de Romero implica una "normal actividad europeizante entre nosotros",[254] aunque se "tacha" una vez más lo de europeo.

Tanto en sus contenidos como en sus metodologías, la enseñanza de la filosofía en las universidades latinoamericanas transpira eurocentrismo a raudales. Los programas de estudios se refieren casi exclusivamente a la tradición europea de la filosofía y a los autores de ese mismo origen. Asimismo, los modos de enseñar no superan un "bancarismo" patente que lejos de desarrollar la capacidad crítica y creativa, aspira a introyectar cantidad de información sobre la Historia de la Filosofía, que no es otra que la historia de la filosofía europeo-occidental. Una vez más se pone en evidencia la tachadura de la que se viene hablando. Por último, pero no finalmente, el modo como se ha historiado la filosofía en el continente, tanto en la determinación de su inicio como en la organización del relato, es dependiente de categorías y concepciones europeas. El "imperialismo de las categorías", como lo llamó Gaos, es una realidad vigente aun hoy.

En todas y cada una de estas "huellas", la acusación de eurocentrismo estuvo presente y fue corroborada. Se copia lo que viene de Europa con la convicción de que esa es "la" filosofía. Por la misma razón se exige de una reflexión filosófica, para que llegue a ser algo "normal", el que se adecue a los parámetros europeo-académicos. Igualmente, la transmisión de la filosofía está marcada monoculturalmente, pues casi en forma exclusiva la filosofía europea es la que

[254] Horacio Cerutti Guldberg; "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía", *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1986, p.92.

se enseña en las universidades, reforzando, además, la idea de que es la única filosofía. Se relata la historia del pensamiento filosófico en el continente con criterios y categorías europeas. La filosofía en América Latina es, en tanto que filosofía en el Nuevo Mundo, una "filosofía colonizada".

Segunda parte

FILOSOFAR EN NUESTRA AMÉRICA

Nuestra América

Aunque no fuera el primero en utilizarlo,[255] es José Martí quien instala el nombre de Nuestra América. Lleno de ecos, de resonancias que se escuchan hasta hoy, más de un siglo después, este nombre evoca, en realidad configura una determinada representación del continente, de su gente. Decir "Nuestra América" es decir muchas cosas: es decir dolor, diversidad, colonización, temor, amenaza, dispersión, pero también lucha, unidad, sueño, liberación. Todos ecos presentes en el texto fundacional de Martí. Dicho escrito servirá ahora como hilo conductor de una búsqueda de la representación de América allí atrapada.

1. Tierra ignota

Nuestra América, hizo ver Mario Benedetti, está por ser descubierta por los europeos y estadounidenses. Se oculta, está cubierta por nombres, por motes que no le pertenecen, que le fueron impuestos desde fuera y terminan por taparla.[256] A eso se refieren Arturo Andrés

[255] Acerca de la reconstrucción histórica de la expresión "Nuestra América", informa Arturo Ardao. Este autor hace ver que su primer uso se retrotrae a 1676 por el jesuita Hernando Domínguez Camargo y luego fue usado con un sentido análogo durante los siglos XVII y XIX (Arturo Ardao; "Nuestra América", *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986, p.9).

[256] Mario Benedetti; "La América por descubrir", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.20.

Roig cuando insinúa que paradójicamente Cristóbal Colón no nos descubrió[257] y antes José Victorino Lastarria, cuando constata que lisa y llanamente "Europa no conoce a la América"[258]. La América del extranjero no es más que una imagen, una invención, un saco de prejuicios atesorados y guardados a través de los años, meros constructos artificiales. El verdadero descubrimiento de América está por acontecer, o tal vez es sólo una promesa, un sueño, una aspiración siempre postergada o imposible de alcanzar. La verdad americana permanecería para siempre velada para los ojos del otro, escondida tras siglos de máscaras sobre máscaras.

Los descubridores, los conquistadores, los colonizadores sólo ven lo que ellos mismos ponen. En el Nuevo Mundo, como se puso ya de manifiesto, los europeos proyectan toda su mitología, sus aspiraciones, sus sueños. Parafraseando a Carlos Fuentes, los conquistadores no quieren –agregamos que tampoco pueden– descubrir la realidad sino sólo la fantasía, su propia fantasía.[259] Europa en América: los mismos nombres, los mismos hombres, pero al otro lado del océano. Los descubridores no descubren nada, sino que simplemente encubren todo un mundo: no encuentran más que lo que traen, no ven más que lo que buscan. América se les escapó para siempre.

A partir de allí sólo artificios. América no es América, sino una imagen, una representación. Europa se inventa una América, se inventa un Mundo Nuevo, en un sentido muy cercano al como Edward W. Said describe la invención de Oriente.[260] De hecho, como dice Serequeberhan: "Europa inventa a lo largo del globo, réplicas de sí misma".[261] Con ello, el europeo se pierde para siempre de conocer

[257] Arturo Andrés Roig; "Descubrimiento de América y encuentro de culturas", *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.22.

[258] José Victorino Lastarria; "América y Europa", *La América. Obras Completas*, Vol. VIII, Imprenta Barcelona, Santiago, 1909, p.5.

[259] Carlos Fuentes; "Espacio y tiempo del Nuevo Mundo", *Valiente Mundo Nuevo*, Mondadori, Madrid, 1990, p.60.

[260] Cf.: Edward Said; *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, London, 1978.

[261] Tsenay Serequeberhan; "La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la*

esta América, la "nuestra". Sólo le queda una figura especular deforme, a ratos monstruosa. Una figura tan desfigurada que, como dice Benedetti, "cuando escuchamos o leemos lo que se dice de bueno, y sobre todo de malo, acerca de nuestros hábitos, nuestras tradiciones, nuestras luchas, tenemos la impresión de que se refieren a otro continente, a otra realidad".[262] Los foráneos hablan, de hecho, de otro mundo, de otra América. La América de los latinoamericanistas, de los especialistas, de los expertos: un constructo –repito– artificial, una máscara, más bien, una careta. "Por eso –dice Martí– el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales",[263] pues, afirma más adelante: "Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano". Velo eterno.

En América la situación no es más alentadora. Los latinoamericanos tampoco nos conocemos, siendo que –si le creemos a Martí– es urgente que lo hagamos. "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse", dice el cubano. El peligro que acarrea este desconocimiento es brutal. El no saber del mundo en que se vive conlleva enormes problemas políticos a los que Martí apunta sin ambigüedad alguna. "A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país." Las consecuencias políticas de no comenzar por un autoconocimiento firme como fundamento del gobierno, son, lo advierte el cubano, las tiranías. La doctrina martiana es en este punto clara: "conocer es resolver".

El americano, sin embargo, persiste en mirar para afuera, en imitar. "A adivinar salen los jóvenes al mundo con antiparras yankees o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen". La

---

liberación en el debate intelectual contemporáneo, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p.259.

[262] Mario Benedetti; "La América por descubrir", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.21.

[263] José Martí; "Nuestra América". Con el fin de no sobrecargar de referencias y considerando que el texto de Martí además de ser especialmente breve tiene innumerables ediciones, no incluiré la referencia cuando se cite este escrito, sin perjuicio de lo cual se entrecomillarán los textos que sean pasajes expresos del escrito de Martí.

"importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas" –dice Martí– es uno de los "grandes yerros" de los americanos, cuyo fundamento está, según él, en que no se creen a sí mismos: los americanos "no tienen fe en su tierra, son hombres de siete meses". Se avergüenzan de su madre y prefieren recurrir a Europa o Estados Unidos. Esto, por supuesto es un error, pues, como ha visto el apóstol, "con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero". La importación acrítica y desmedida lleva a extremos que el autor no se demora en ridiculizar: "Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España". Dependencia heredada de la época de dominación española. De allí el corolario inevitable: "la Colonia continúa viviendo en la República".

América permanece desconocida, los extranjeros sólo la ocultan, los americanos no la miran. Si alguien puede llegar a conocerla son, sin embargo, estos últimos. "La universidad europea –sentencia Martí– ha de ceder a la universidad americana". Únicamente ella puede conocer la América nuestra. Es por ello que, relata Martí, luego de probar con las armas, finalmente, "se ponen de pie los pueblos, y se saludan. ¿Cómo somos? se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son". Se inicia así aquella "lenta, permanente y a veces dolorosa tarea del autodescubrimiento" de la que hablaba Roig.[264] Aquel "largo viaje hacia sí misma" que América debe emprender, para utilizar una expresión de Zea.[265] ¿Cómo somos? Camino difícil, doloroso; la respuesta no está a la mano. América está marcada con un signo de interrogación, está cruzada de dudas. "No era fácil, no lo ha sido nunca –señala Uslar Pietri– identificar a la América Latina que presenta tantas y tan contradictorias fases, por dentro y por fuera".[266]

[264] Arturo Andrés Roig; "Descubrimiento de América y encuentro de culturas", *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.22.

[265] Leopoldo Zea; "América Latina: largo viaje hacia sí misma", *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Vol. I, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.289-298.

[266] Uslar Pietri; "La otra América", *La invención de América mestiza*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, p.265.

Multiplicidad, mezcla, yuxtaposición, contradicción, etc. Es por esta razón que, dice Martí, "entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso". ¿Cómo construir, entonces, aquel indispensable "nosotros latinoamericano"? La primera vía propuesta por Martí pasa por la historia. "La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria." La América nuestra tiene su historia, una que se remonta hasta tiempos anteriores a la llegada de los europeos al continente. "Nuestra" historia es la historia de esta América que es nuestra. Debe nacer así el orgullo por lo propio. Martí lo repite dos veces casi textualmente: "¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?".

Autoconocimiento y recuperación de la autoestima, del orgullo de lo propio. En términos de Martí: "Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!". Los latinoamericanos se emancipan así y se atreven a "crear". Una creación que no implica "borrón y cuenta nueva", que no significa negar lo que venga de afuera, lo heredado de Europa. "Injértese en nuestras repúblicas el mundo –dice el cubano–; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas." Se puede recibir lo foráneo, utilizarlo, aplicarlo, pero sobre la base de lo propio americano. El pensamiento se vuelve así herramienta y camino de emancipación. Un utensilio que, de acuerdo con el juicio de Martí, es en extremo fecundo. "Trincheras de ideas, valen más que trincheras de piedras", dice al comenzar su texto y continúa reforzando: "No hay proa que taje una nube de ideas (...) Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados".

2. Madre sufriente

Es conocida la recia crítica de José Martí a aquellos que se avergüenzan y reniegan de su ser americanos, los llama sin titubeos "bribones", "traidores" y "desertores", pues abandonan en su dolor a la "madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades". Nuestra América es aquella tierra constituida por, como él mismo dice insistentemente, "nuestras repúblicas dolorosas". Dolor de la pobreza, de la explotación y de la marginación. El continente, dice Rodolfo Kusch, está atravesado por un penetrante "hedor", por un "vaho hediento" que es molestia e incomodidad, que es el mendigo, la enfermedad, que es el ambiente, que es la piedra, el indio; el "hedor de América".[267] América es hedionda, cochina, desaseada –tiene el "rostro sucio" dirá Kusch–; América es miserable, pobre, marginal, periférica. América es favela, población callampa, villas miseria, campamentos, etc. Está inundada de hordas de mendigos y vagabundos.

La miseria se da en el continente en todas las vertientes de su, así llamada, "multidimensionalidad". Se trata evidentemente de un fenómeno complejo que en términos absolutos se ha definido como "una falta de bienes materiales y culturales que impiden o entorpecen el desarrollo de los individuos hasta el punto de comprometer su integridad personal".[268] Las carencias de los necesitados no sólo tienen una indesmentible dimensión económica (ingreso), sino que se incluyen también elementos que trascienden este aspecto y que pertenecen al orden de la cultura;[269] es así como la pobreza admite también una dimensión social (salud, educación, trabajo, habitación) y una de carácter político (exclusión, marginalidad, manipulación).[270] La pobreza es un fenómeno que afecta

[267] Rodolfo Kusch; *América profunda. Obras completas*, Fundación Ross, Córdova, 2000, pp.12-19.

[268] Mónica Gendreu; "Prólogo", *Los rostros de la pobreza*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1998, p.9.

[269] Cf.: Joaquín Palomar; "La pobreza y el bienestar subjetivo", *Los rostros de la pobreza*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1998, p.196.

[270] A la enumeración anterior, que se inscribe en lo que podría llamarse "dimensión objetiva" de la pobreza, hay que agregar la "dimensión subjetiva". Si se define pobreza en

todas aquellas "necesidades humanas básicas" que, por estar descubiertas, pueden atentar incluso contra la vida. Es lo que Galeano ha llamado las "secretas matanzas de la miseria".[271] De hecho, de acuerdo con lo señalado por Bernardo Klikberg, la indigencia era a finales del siglo XX en América Latina "la principal causa de muerte atribuyéndosele 1.500.000 defunciones anuales".[272]

La situación tiende a extremarse y volverse cada vez menos permeable. Así lo pone de manifiesto el surgimiento de lo que se ha llamado la "pobreza dura": aquella que es insensible a cualquier cambio político o económico, que tiene un historial tan largo de frustración que ha dejado de tratar de salir de su condición, que ha renunciado definitivamente. Se constituye así una suerte de "subcultura de la pobreza" que reproduce, ya desde la socialización de los niños, una situación de inferioridad que se arraiga a lo largo de una vida de subordinación y humillación, de consentir ante la injusticia del poder. Los pobres, en términos de Mónica Gendreau, no tienen poder ni voz, al punto de que llegan a renunciar definitivamente a tenerlos. La marginalidad o "exclusión social"[273] se instala así definitivamente en Nuestra América tomando diferentes formas, distintas máscaras. Enrique Dussel habla de los siete rostros del "otro" de la Modernidad en América Latina: allí menciona a los

---

términos de "bienestar" es indispensable contemplar ambos aspectos: bienestar objetivo y subjetivo (o calidad de vida). Lo que constituya este segundo aspecto es, sin embargo, difícil de determinar con exactitud y varía de un individuo a otro, de una sociedad a otra y de un momento histórico a otro. Por esta razón es que se trata de un concepto de gran complejidad, aunque no debe dejarse de lado al hablar de "pobreza"; es, en términos de Palomar, "irrenunciable" (cf.: ibíd., pp.195-229).

[271] "[C]ada año estallan, silenciosamente, sin estrépito alguno, tres bombas de Hiroschima sobre estos pueblos que tienen la costumbre de sufrir con los dientes apretados" (Eduardo Galeano; *Las venas abiertas de América Latina*, Pehuén, Santiago, 1999, p.7).

[272] Bernardo Klikberg; "La escalada de la pobreza en América Latina", *Pobreza. Un tema impostergable*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1994 (1993), p.8.

[273] El tema de la marginalidad surge en el último segmento del siglo XX en el marco de la dicotomía centro-periferia. En un principio se utiliza para designar objetivamente los asentamientos humanos periféricos (villas miseria, callampas, favelas, rancheríos, etc.), pero pronto se extiende su significado a albergues no periféricos (conventillos, sités, callejones, vecindades, etc.) que padecían igual o peores condiciones que los originales. A poco andar, el término se desplaza de tener relación sólo con lo habitacional hacia lo humano: marginal ya no era determinado sector sino cierto tipo de persona.

indígenas, al esclavo africano, a los mestizos, a los criollos –al menos en algún sentido–, a los campesinos, a los obreros.[274] Podríamos agregar al muchacho drogadicto, a la pequeña prostituida, a los niños de la calle, a la mujer subyugada y golpeada, etc. Todos juntos constituyen ese piño de millones de miserables que pueblan, más allá del margen, las ciudades latinoamericanas.

La pobreza y la marginación o exclusión que laceran el continente contrasta patéticamente con sus enormes riquezas: oro y plata, cobre, petróleo, hierro, algodón, café, caucho, bananas, gas, etc. El continente, además de ser el pulmón del mundo, es también su alacena y su combustible. Pobreza y riqueza son términos articulados por el concepto de explotación. El libro de Eduardo Galeano *Las venas abiertas de América Latina* gira en torno a este tema; es una crónica de la explotación del continente y sus habitantes. Como señala el propio autor, se trata de "ofrecer una historia del saqueo".[275] Allí se relata, con maestría y crudeza, el apogeo y la ruina de las minas de plata en Potosí, con su enorme costo en vidas humanas; los ciclos del azúcar, del caucho y del café íntimamente ligados a la sangre de los esclavos; y, finalmente, la explotación de minerales (salitre, cobre, estaño, hierro, petróleo) y las consecuencias políticas para el continente. Nuestra América, así la hipótesis de Galeano, ha sido desangrada y sigue perdiendo su sangre hasta el extremo de la anemia.

Madre de los metales, te quemaron,
te mordieron, te martirizaron,
te corroyeron, te pudrieron
más tarde, cuando los ídolos
ya no pudieron defenderte.[276]

Para Martí, lo único aceptable es hacerse cargo de nuestra "madre sufriente". "Con los oprimidos –dice– había que hacer causa

[274] Enrique Dussel; *1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*, op. cit.

[275] Eduardo Galeano; *Las venas abiertas de América Latina*, Pehuén, Santiago, 1999, p.11.

[276] Pablo Neruda; *Canto general*, Seix Barral, Barcelona, 1988, p.18.

común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores." Hay que tomar partido por los excluidos para salvar a Nuestra "madre" América del dolor, del sufrimiento. "¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos!" Los cambios habrían de ser profundos, estructurales, sistémicos; apuntando hacia una nueva modalidad que ya no fuera opresora, dominadora.

3. Pueblos hermanos

"El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura." El criollo, el indio, el negro, el campesino, la diversidad es para Martí la nota de Nuestra América. Lejos de la uniformidad, dispersión. A la enumeración martiana se puede agregar la presencia de inmigrantes (japoneses, chinos, indios, italianos, etc.). Diferente cocina, folclore, música, religión, lengua; en síntesis, diferencias culturales. "Hablar de América Latina –señala Enrique Iglesias– constituye un tema intelectualmente peligroso. Porque ¿qué es América Latina? Solemos hablar de América Latina como si fuera una unidad y la verdad es que hay que aceptar que la región se ha vuelto cada vez más heterogénea."[277]

Hablar de América Latina es hablar de una pluralidad. Un muestrario de peculiaridades. "América Latina –constata Fornet-Betancourt– no es el resultado del encuentro de dos mundos. Es más bien un complejo mosaico de muchos pueblos y el comercio de otras tantas tradiciones".[278] La América "Nuestra" es, sin embargo, la América de "todos" los latinoamericanos. Nuestra América es el

[277] Citado por Fernando Suárez; "América Latina en la conciencia europea", *Latinoamérica en la conciencia europea; Europa en la conciencia latinoamericana*, Galeana P. (coord.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999, p.159.

[278] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.73.

nombre de una aspiración, de un sueño, de una utopía histórico-social: la unidad latinoamericana. "Es hora del reencuentro, y de la marcha unida –dice Martí–, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes." La unidad es tarea pendiente: "Lo que él [Bolívar] no dejó hecho, sin hacer está hasta hoy".[279] La integración del continente, ese es el sueño, ese el objetivo.

Los intentos surgen ya en el período de la emancipación. Francisco de Miranda y la idea de un "continente colombiano" parece haber sido el primero. Bolívar y la idea del "hemisferio de Colombia", que se materializa en la propuesta concreta de una "Confederación de la América del Sur".[280] La iniciativa fracasa, pero seguirá apareciendo una y otra vez, de manera casi obsesiva hasta hoy. En esta línea se pueden mencionar, por ejemplo, los trabajos de Eugenio María de Hostos, de Francisco Bilbao, de Justo Arosemena, de José Victorino Lastarria y tantos otros. El objetivo de una integración puede rastrearse hasta la segunda mitad del siglo XX, tiempo en que va tomando cuerpo en instituciones concretas; recuérdese, a modo de ejemplo, la ALALC, el TIAR, el Grupo de Contadora, el Grupo de los Ocho, el SELA, el ALADI, el Pacto Andino, el Mercosur. Augusto Roa Bastos ha llamado con razón a estos esfuerzos "indicios de una vieja aspiración colectiva".[281]

La aspiración de unidad ha perseguido a los latinoamericanos como una obsesión por casi doscientos años. El resultado de todas las iniciativas –señala enfáticamente Benjamín Carrión– ha sido siempre el mismo: el fracaso más absoluto. Nunca hubo en realidad una Magna Colombia y si existió "fue verdad solo un instante", como ha dicho Ballenilla Lanz.[282] El sueño de unidad acariciado por los libertadores tuvo una corta vida, pues a la altura de la

[279] José Martí; "Simón Bolivar", *Nuestra América*, Ariel, Barcelona, 1970, p.79.

[280] Cf.: Arturo Ardao; "La idea de la magna Colombia de mirada a Hostos", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.35-49.

[281] Augusto Roa Bastos; "Una utopía concreta. La unidad iberoamericana", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich S. (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, p.175.

[282] Laureano Ballenilla Lanz; "Disgregación e integración", *Fuentes de la cultura latinoamericana III*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.112.

independencia, constata Oddone, "semejante unión era una utopía. Hispanoamérica estaba políticamente fragmentada y resultaba imposible superar esa fragmentación".[283] Aspiración destrozada contra la realidad de un mundo que se desgaja en una multiplicidad de "patrias chicas" y que renace, sin embargo, una y otra vez en la historia del continente bajo la forma del sueño acariciado por políticos, escritores, pensadores. Pese a todos los intentos, hasta hoy los resultados son sólo la frustración; en palabras de Francisco Bilbao, "los estados han permanecido *Des-Unidos*".[284] El sueño de una "patria grande" no sobrevive como proyecto viable más que un par de años: hasta el mismo Bolívar, en aquella carta fechada desde Jamaica en septiembre de 1815, al referirse a la "grandiosa idea" de hacer de todo el continente una sola nación, señala que "no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen América".[285]

Las razones del fracaso, de la imposibilidad, son el enigma. Ni aquel "motor de unidad e integración que opera en América Latina, tendiente a uniformarla y unificarla"[286] del que habla Ribeiro, ya sea este la existencia de un "destino compartido", la pertenencia a un mismo "proceso civilizatorio" o el compartir un "mismo horizonte cultural", es suficientemente fuerte para mantener o crear la unidad. Ni la conciencia de los peligros a los que se ha encontrado sometida América Latina por parte de los imperialismos, que motivó gran parte de los intentos de unificación, ha sido lo suficientemente fuerte para hacerla posible, aunque los peligros persistan. Hay sin duda causas externas: en el caso de América Latina es Estados Unidos el que no sólo ha dejado de "estimular", sino que directamente ha intentado "inhibir" estos procesos de integración.

[283] Juan A. Oddone; "Regionalismo y nacionalismo", *América Latina en sus ideas*, L. Zea (ed.), Siglo XXI, México DF, 1986, p.212.

[284] Francisco Bilbao; "Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.53.

[285] Simón Bolivar; "Carta de Jamaica", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, I. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.30.

[286] Darcy Ribeiro; "La cultura latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.108.

"Lo primero que hace un pueblo para llegar a dominar a otro, es –señala Martí– separarlo de los demás pueblos".[287] Hay también causas internas: la presencia constante de totalitarismos, la inestabilidad institucional, la configuración ideológica de las elites, los problemas limítrofes heredados de la Colonia, la enorme preponderancia de los grupos empresariales, la falta de confianza mutua entre los países, etc.

Una tesis alternativa: se ha intentado fundar una unidad latinoamericana desconociendo la evidente diversidad propia del continente. Para usar la terminología de Fornet-Betancourt, se ha pretendido proyectar "una engañosa imagen de unidad continental, bajo la opresora hegemonía de la cultura blanca-europea".[288] José Martí no se deja engañar y da la clave para la interpretación del sueño de integración: "El genio –afirma– está en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, el desestancar al indio; en haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que alzaron y vencieron por ella". Hermanar no es subsumir, integrar, ni unificar. Hermanar es vincular con respeto de las diferencias. Nuestra América es el sueño de un pueblo de hermanos.

4. América amenazada y salvada

"Nuestra América" de José Martí es quizás, antes que nada, una advertencia. El texto está enmarcado por tres imágenes amenazadoras: "los gigantes que llevan siete leguas en las botas", "los cometas en el cielo" y "el tigre" que "espera detrás de cada árbol, acurrucado en cada esquina". Los primeros, advierte Martí, te "pueden poner la bota encima", los segundos pueden engullirte, al tercero "no se le oye venir, sino que viene con zarpas de terciopelo. Cuando la presa despierta, tiene al tigre encima". Metáforas de peligro externo:

[287] José Martí; "La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", *Nuestra América*, Ariel, Barcelona, 1970, p.49.

[288] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.74.

España y Estados Unidos. España es aquella nación colonizadora, dominadora, aquel "tigre, espantado del fogonazo, [que] vuelve de noche al lugar de su presa". Expulsada de América, España –cual animal– no se da del todo por vencida y está al acecho, esperando una oportunidad propicia para abalanzarse otra vez sobre su presa momentáneamente perdida. Estados Unidos es aquel "gigante" de enormes zancadas, ese "pueblo emprendedor y pujante", ese "vecino formidable". Un vecino que, además, tiene una "tradición de conquista", por lo que, en palabras de Martí, "es el peligro mayor de Nuestra América". La "codicia" podría inducir a la América del Norte a ponerle la bota encima a la América del Sur. El "98" será un año singular para el Caribe de Martí: este marcará el término de la dominación española y el inicio del imperialismo estadounidense. Antes España, ahora Estados Unidos encarna ese "cometa" que "va por el aire dormido engullendo mundos".

La amenaza no proviene sólo de afuera, dice Martí. De hecho, ella existe justamente porque hay problemas internos que dejan expuesta a Nuestra América. Dichos problemas son reales. Martí habla de la carencia en el autoconocimiento y de lo poco que los otros conocen a los americanos. De allí la falta de fe en lo propio, la ausencia de orgullo por lo americano y, por supuesto, la eterna tendencia a la copia y la imitación de lo extranjero. La segregación, la marginación, la pobreza son también problemas internos que hacen de Nuestra América una madre sufriente que queda expuesta a los peligros. Del mismo modo, es una amenaza la "aldeanidad", como la ha llamado Carlos Ossandón;[289] esto es, aquella inclinación a comportarse como ese "aldeano vanidoso" para el que los límites del mundo coinciden con los de su aldea. Con tal de que en su entorno local todo ande bien y nadie altere su pequeña tranquilidad, "da por bueno el orden universal". No es posible, desde esa actitud, superar las rencillas internas que dividen el continente.

Nuestra América no es sólo amenaza, sino también reacción. En su ensayo, Martí habría diseñado una suerte de "dispositivo

[289] Carlos Ossandón; "Nuestra América", Boletín de Filosofía N° 9, Vol. 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1997-1998, p.73.

de resistencia", dice Carlos Ossandón. Resistir el peligro externo extirpando las debilidades internas. No se trata de una mera resistencia. Resistir no es sólo soportar o aguantar, sino más bien oponer u obstaculizar muy activa y batalladoramente. Los dispositivos propuestos son, como se ha visto, conocerse y darse a conocer, construir un "nosotros latinoamericano", regresar a lo propio; a la propia realidad, a la propia historia, despertar el orgullo y la fe en América, hacerse cargo del dolor de los americanos y acoger a los marginados, buscar la unidad en el contexto del respeto de la diversidad, "hermanar" dice Martí y emanciparse de la dependencia cultural sin que ello signifique dejar completamente de lado lo que viene de fuera.

Desde allí será posible enfrentar al enemigo externo: con una autoconciencia renovada que se materializa en la fe y el orgullo de ser americanos. A la amenaza externa se la enfrenta cerrando filas, uniéndose y dejando de lado la mera copia. Se crean las ideas que habrán de salvar a Nuestra América. Ideas fuertes, aquellas que, como dice Martí, constituyen trincheras más resistentes que las piedras. "Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados." Nuestra América es, antes que todo, por lo tanto, un nombre de autonomía, de independencia. Es un nombre de liberación. "Nuestra América" es la tierra de los americanos, una tierra para los americanos. El texto de Martí es, en términos de Raúl Fornet-Betancourt, el "grito de un colonizado liberando a sus hermanos que, ofuscados por las mistificaciones coloniales, no han roto aún con las viejas formas adquiridas durante el período de esclavitud."[290]

5. Filosofía nuestroamericana

A propósito del pensamiento filosófico en Nuestra América, hay que dejar hablar a Arturo Andrés Roig. Él servirá de chispa, de

[290] Raúl Fornet-Betancourt; "José Martí: vida y opción política", *Aproximaciones a José Martí*, Concordia, Reihe Mongraphien, N° 24, Aachne-Mainz, 1998, p.17.

gatillante. "Habíamos recordado –dice el mendocino– eso de 'nos duele España' o 'nos duele nuestra América', o simplemente que nos duele nuestra tierra, porque hay muchas Españas y muchas Américas. Pues bien, es ese dolor que acompaña el pensar, el que hace que ese pensar se cualifique. Y ese dolor no es una mera cuestión psicológica o un simple sentimentalismo, es algo que nos viene porque el pensar se da atado a un mundo de riesgos, de amenazas, de compromisos, de sueños, de utopías, en fin, a un lenguaje –a uno de nuestros lenguajes– que es un mundo, que es nuestro mundo, que no hay diferencia entre él y cada uno de nosotros".[291]

La filosofía latinoamericana, si quiere ser realmente pensamiento, no puede más que ser "nuestroamericana". Una reflexión nacida del dolor, más bien forjada en el dolor de un mundo, de su mundo. Diario de vida, como señala Giannini. Uno atravesado por la búsqueda de sí mismo (en el sentido más socrático), por la recuperación del vínculo con su tierra, por la añoranza de una voz propia, original, nueva, libre de los tonos y acorde a otras voces. Una voz que escoja su registro, que cuente su historia y eduque a sus niños. Una voz llena de creatividad y llanto –tal vez no pueda más que ser así. La "nuestroamericana" es una filosofía de liberación. Liberación del continente, pero también de sí misma. De allí el sufrimiento: filosofía de la "madre sufriente", filosofía de los hijos que desesperan por aliviar su agonía, que sueñan, que proyectan, que trabajan y, a ratos, se frustran, pero siempre se duelen.

[291] Arturo Andrés Roig; "El pensamiento latinoamericano: resultados y perspectivas a fines de siglo", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, p.55.

A. Filosofía liberadora

La filosofía en América Latina, en el Nuevo Mundo, se decía al inicio de la primera parte, es la filosofía europeo-occidental que llega al continente y que, dadas sus características, podría ser llamada, en el espíritu de la "Declaración de Morelia", "discurso filosófico dominador". Sería un pensamiento eurocéntrico y, por lo tanto, hegemónico: una herramienta de colonización. Sus repercusiones alcanzan también –tal vez sería mejor decir, especialmente– a la filosofía misma, con lo que la reflexión en el Nuevo Mundo se vuelve una "filosofía colonizada", un pensamiento marcado por la dominación y la subordinación. Pero la marca no es sólo yaga, cicatriz. Apelando tal vez a lo más esencial de la filosofía misma, ella no responde únicamente a este panorama desolador, sino que está marcada también por la reacción, por el intento de hacerse cargo: esfuerzos de desmarque e independencia. La filosofía, vio nítidamente Arturo Ardao, puede ser "agente intelectual de dominación o de emancipación".[292] La filosofía en América Latina, entendida como filosofía en Nuestra América, ha sido, de hecho, en un sentido amplio, filosofía liberadora.

Como bien se sabe, existe un movimiento surgido en América Latina –particularmente en Argentina– a principios de los años 70

[292] Arturo Ardao; *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Montevideo, 1987, p.135. Esta idea de la doble faz de la filosofía también puede encontrarse tematizada por autores como Augusto Salazar Bondy y Luis Villoro.

del siglo pasado, que se ha denominado a sí mismo "filosofía de la liberación". Es también sabido que dicho movimiento da origen a multitud de corrientes de pensamiento; que en su interior se pueden distinguir claramente diferentes vertientes. Cada una de ellas es distinta, aunque todas impulsadas por una misma y única intención. En términos de la "Declaración de Morelia", "crear un instrumental ideológico" que logre "romper los resortes de la discriminación y la dominación impuesta", de las "formas de dependencia". De esta forma se buscará "alcanzar la plena liberación de sus hombres". Por supuesto, esta "filosofía de la liberación" no es la primera manifestación de un pensamiento latinoamericano que busca alcanzar estos objetivos; de hecho, se podría sostener que "filosofía de la liberación", en un sentido lato, ha habido siempre en el continente, incluso desde los primeros años de la conquista española.[293] El movimiento llamado "filosofía de la liberación" es parte, momento, etapa, de una tradición de pensamiento que tiene siglos de duración, una tradición de "disenso", como dice Roig. Una que además no ha acabado su desarrollo en la Argentina de la década de 1970. La filosofía de la liberación ha continuado su desarrollo y ha tomado, en el último tiempo, nuevos derroteros. La filosofía latinoamericana, entendida como filosofía en Nuestra América es, por tanto, y ha sido desde siempre, filosofía liberadora.[294]

Las formas que va tomando este pensamiento liberacionista son variadas y todas ellas, dado su objetivo, muy valiosas. Con la conciencia culpable de una elección poco justificada y difícilmente justificable, he escogido algunos ámbitos, tres caminos que ha seguido esta reflexión y que me parecen especialmente significativos. El recorte, por supuesto, no agota las tentativas, pero permite dibujar una suerte de mapa coherente: dos miran el tiempo y uno,

[293] Es en este sentido que Arturo Andrés Roig ha hecho ver, en el contexto de su tesis de los sucesivos comienzos y recomienzos del pensar latinoamericano, que "desde el siglo XVIII hasta nuestros días, se planteó de modo constante la quiebra de totalidades opresivas" ("La 'dignidad humana' y la 'Moral de la emergencia' en América Latina", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo,Venezuela, 2001, p.72).

[294] Como ha escrito Roig, "el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista" (ibíd., p.79).

la fundamental, al hombre. El pasado y el futuro, la historia y la utopía entramadas alrededor de un gran tema: el hombre, su formación, su educación. Filosofía de la historia, pensamiento utópico y pedagogía de la autonomía. El objetivo es siempre el mismo: aportar a la liberación de los pueblos, del continente, de los miserables, de las víctimas, de los niños, etc.

1. Pedagogía de la autonomía

Es Paulo Freire quien bautiza una de sus últimas obras expresamente con el nombre que he tomado prestado para titular este apartado. Hay que decir que el autor venía insistiendo en el punto desde hace más de cuarenta años. Creo con Dussel, que Paulo Freire introduce en el ámbito pedagógico una "revolución copernicana".[295] Se trata de una postura radical de cambio en la orientación de la práctica educativa, cuya finalidad fundamental es la liberación del educando. Por ello una "pedagogía de la autonomía": para que el profesor, el docente, el maestro, más que encadenar a sus alumnos o discípulos, sea capaz de abrirles los ojos, el mundo, quebrar las ataduras: liberarlos o, mejor aún, posibilitar su liberación. "La opción –escribía Freire al comenzar su reflexión en la década de 1960– está entre una educación para la domesticación alienada y una educación para la libertad. Educación para el hombre-objeto o educación para el hombre-sujeto."[296]

A mediados de los 70, en parte por inspiración confesada de Freire, Augusto Salazar Bondy encabezaba, investido con un cargo político, una gran reforma educativa en el Perú. Se detiene a escribir una suerte de explicación, que también es un análisis filosófico de dicha reforma. *La educación del hombre nuevo* es un texto coyuntural que, a la vez, es un libro de filosofía de la educación, pues busca mostrar, en el análisis de un caso puntual, en su crítica, el

[295] Enrique Dussel; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002 (1998), p.431.

[296] Paulo Freire; *La educación como práctica de libertad*, Lilián Ronzoni (trad.), Tierra Nueva, Montevideo, 1970, p.34.

sentido liberador que tiene la educación. "Esta educación –dice el autor– tiene que ser un despertar del hombre peruano a la conciencia crítica de su situación, una eliminación sistemática de mitos enmascaradores y de factores ideológicos de alienación que han permitido hasta hoy que generaciones de peruanos sean incapaces de unir sus esfuerzos en una acción revolucionaria. La educación nueva aspira a ser liberadora".[297]

El pensamiento pedagógico en América Latina, entendida esta como Nuevo Mundo, ha sido comprendido por estos y otros autores como un pensamiento que busca una educación emancipadora, liberadora. La voluntad liberacionista de la pedagogía nos pone ante un problema filosóficamente relevante que se vuelve para estos autores una dificultad sumamente embarazosa. En efecto, es posible criticar esta alternativa liberadora con los mismos argumentos con los que se ataca a una pedagogía dominadora, en tanto que afecta al gesto pedagógico mismo. La pregunta de fondo fue nítidamente expuesta por el mismo Salazar Bondy: "Se plantea de esta suerte el tremendo problema del derecho que tiene alguien de introducir cambios en la conducta de otros hombres y de hacerlo postulando que esos cambios son buenos para dichos hombres".[298] Puesto de otra forma, ¿qué es lo que da derecho a "educar"? y, más radical aún, ¿qué es lo que hace pensar –sostener más bien– que con una determinada educación se está haciendo un bien al educando? Recordemos, sólo al pasar, que lo que justificaba la conquista de América según Juan Ginés de Sepúlveda era el tremendo beneficio que implicaba para los indios el ser civilizados por los españoles. El problema parece estar en una suerte de pedantería injustificada implícita en el gesto educativo, algo en el tono: "yo se más y te voy a enseñar para que seas mejor, te voy a cambiar la vida para que la vivas más adecuadamente, para que la vivas como yo sé qué es lo mejor para ti".

En este punto se empantana en principio todo proyecto educativo, tanto de dominación como de liberación. Todos pretenden

[297] Augusto Salazar Bondy; *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana*, Paidós, Buenos Aires, 1975, p.43.

[298] Ibíd., p.15.

introducir cambios en la conducta de otros hombres fundándose en el supuesto de qué es lo mejor para ellos. La pregunta por la justificación del gesto educativo en general. ¿Quién o qué es lo que autoriza a enseñar, qué nos da el derecho de hacerlo? La respuesta a esta pregunta podría permitir un deslinde entre la pedagogía dominadora o de liberación. Se mantiene la sospecha de que tal vez ambas sean esencialmente –lo digo por ahora con cuidado– manipuladoras, dominadoras, controladoras, represivas. Quizás todo gesto de enseñanza, aunque sea muy solapadamente, aunque no sea intencionalmente, nazca del orgullo y del deseo de poder; de una autoconciencia desmedida, de creerse en posesión de la verdad y de la voluntad de abrirle los ojos al resto del mundo para que la vean, para que vean "mi propia verdad". Es tal vez posible que toda pedagogía no sea más que una intervención injustificada e injustificable, un intento de manipular, de alterar irrespetuosamente la vida y el mundo del otro. Si esto fuera así, la duda que cae de cajón es, por lo tanto, si es realmente posible –digamos pensable, al menos– algo así como una "pedagogía de la autonomía" o de la "liberación". Puesto en sentido contrario, ¿es realmente posible una pedagogía que no sea dominadora?

Bancarismo y deshumanización

Comenzaré por el reverso, es decir, por una pedagogía que sea dominadora. ¿Qué es lo que transformaría en dominadora a una pedagogía? Un buen punto de partida es la descripción ya antes aludida de la "educación bancaria", tal y como fuera reseñada por el mismo Paulo Freire. Se trata, como dijimos antes, de una concepción en la que educar no es más que depositar, transferir, transmitir valores y conocimientos.[299] El profesor es un simple trasvasijador de determinados contenidos informativos y valóricos que se depositan en las cabezas vacías de los educandos. El educador, en tanto que es el que

[299] Cf.: Paulo Freire; *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires-Madrid, 1977 (1970), p.77.

sabe y piensa, es autoridad actuante: educa, disciplina, prescribe. Con ello entrega su sabiduría a los pobres ignorantes a los que no les queda más que recibir agradecidos y atesorar el regalo: guardarlo y archivarlo. Los educandos se vuelven coleccionistas o fichadores, como dice Freire. El profesor habla –narra– y los alumnos escuchan silenciosa, atenta y pasivamente.

La deshumanización de este modo de enseñanza es evidente. "El extraño humanismo de esta concepción bancaria se reduce –dice Freire– a la tentativa de hacer de los hombres su contrario: un autómata."[300] La educación bancaria es una pedagogía que considera al educando como una cosa, como un objeto inanimado y no como hombre. De allí que Freire la caracterice de "sádica". Los educandos son castrados sistemática y totalmente en su creatividad. El objetivo final es conseguir mediante la anulación del pensamiento propio y el espíritu crítico, la total adaptación al mundo tal cual es. La consecuencia es la domesticación del educando con la evidente sumisión al sistema imperante. Anulada la creatividad, la criticidad, e impuesta la sumisión, sólo queda la "momificación". "Momios" es el nombre con que en Chile se conoce al grupo conservador, aquella facción de la sociedad que no quiere que las cosas cambien o, al menos, que no cambien radicalmente. Salazar Bondy señala en el mismo sentido que la educación así entendida es un mecanismo que aspira a mantener un determinado orden establecido en beneficio de un sector social dominante, un vehículo que busca perpetuar una relación de poder.

La educación utilizada como una herramienta de control, de domesticación, de dominio. En su modo de operar se puede percibir la mano del amo. El mecanismo educativo en los términos descritos por Freire es una máquina sumamente eficiente de mutilación de la autonomía, de la iniciativa, del pensamiento propio. Esta es, de hecho, una de sus finalidades más evidentes: dificultar al máximo el pensamiento auténtico. El educando como un robot que reacciona de acuerdo con su programa. Con esta mutilación, castración, anulación del poder crítico y creativo de los educandos, el control

[300] Ibíd., p.80.

se facilita enormemente. Los dominadores se pueden imponer sin resistencia alguna y serán recibidos con los brazos abiertos, agradecidos los dominados de poder cargar con las cadenas. Augusto Salazar Bondy ve con claridad que la organización de la enseñanza y el proceso entero de la educación escolar "introduce al educando al mundo de la dominación, lo habitúa a él y termina convirtiéndolo en un convencido justificador de la dependencia social so capa de la defensa de los más altos y firmes valores".[301] De esta forma, la educación se vuelve un "poderoso agente de dominación y, por lo tanto, alienante".[302]

Concientización y liberación

Frente a esta práctica pedagógica dominadora y sus mecanismos se propone una "pedagogía liberadora". De qué forma podría una pedagogía de carácter liberador no caer en los mismos problemas, de qué manera ella no constituye también una suerte de control, qué mecanismos serían los aptos para emancipar a los educandos en lugar de atarlos. Cómo escamotear la pedantería y paternalismo que parecen tan propios de toda práctica educativa. De qué manera lograr que la educación deje de ser opresiva, controladora, impositiva y aporte efectivamente a la apertura y liberación de los educandos.

El punto de partida y objetivo, así como la concepción filosófica de base, tiene que ser, por de pronto, radicalmente diferente al de una concepción dominadora de la educación. "El telos de la educación es la constitución y realización del hombre. Que esto se logre o se pierda es la esencia de la cuestión básica de toda filosofía educativa",[303] ha escrito Salazar Bondy. Primer principio básico: la finalidad de una educación liberadora nunca podrá ser el control o la dominación, sino el desarrollo, lo más acabado posible, de la "humanidad" de los educandos. Para hacer esto efectivo lo funda-

[301] Augusto Salazar Bondy; *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana*, Paidós, Buenos Aires, 1975, p.23.

[302] Ídem.

[303] Salazar Bondy; op. cit., p.27.

mental es que el educando mismo se vuelva "sujeto" y ya no simple "objeto" de la educación. Una educación *propiamente humana* se daría sólo cuando el educando es puesto por la operación educativa en condiciones de autoformarse, de buscar sus propias formas de ser, de decidir y recrearse a sí mismo.

La carga educativa se desplaza, ya no es únicamente responsabilidad del educador. Surge un educando como sujeto autónomo –considerando eso como esencialmente humano. La pedagogía que busque liberar a los oprimidos, de acuerdo con Freire, "debe tener, en los propios oprimidos que se saben o empiezan a conocerse críticamente como oprimidos, uno de sus sujetos".[304] Los educandos han de tener un papel activo en su educación: la liberación debe llevarse a cabo "con" y "desde" los oprimidos, ellos son parte del proceso, no meros observadores y pacientes. La metáfora del incendio utilizada por Freire es prístina al respecto: liberarlos es transformarlos en objetos que se deben salvar de un incendio. El educando es autor, actor principal, protagonista de su propia educación si ella ha de conducir a algún tipo de liberación. Esto no implica una apuesta por el abandono a la suerte de los educandos: el cargar sólo sobre sus hombros el peso de su educación. La propuesta se mueve entre dos extremos indeseables. Los mesianismos o paternalismos educativos, por un lado; la autoliberación pedagógica, por el otro.

Para conseguir este objetivo el profesor deberá fomentar, desarrollar, estimular, la capacidad de crítica y la facultad problematizadora del educando, deberá aguijonear su curiosidad y promover su rebeldía, su "insumisión", su insatisfacción, su indocilidad. Nada de corpus cerrados y definitivos de saberes a los que el educador tiene acceso en tanto que iniciado y que son transferidos a los educandos como una donación inmerecida. El educando ha de percibir que está ante la producción misma de un saber, que este no puede simplemente serle traspasado, sino que debe participar en su producción. Tanto profesor como alumno son sujetos que construyen y reconstruyen conjuntamente el saber enseñado, mano a mano, cabeza con cabeza se van formando y transformando.

[304] Paulo Freire; *Pedagogía del oprimido*, 1969, p.52.

El desarrollo de la creatividad se vuelve el objetivo central de la educación humana y, por tanto, liberadora. La verdadera educación no se organiza en torno a la entrega de contenidos regurgitados, sino sobre el fundamento de un poner las bases para su creación; de allí aquella "educación suscitadora" propuesta por el peruano: una educación en que lo esencial no es el vínculo transmisión-recepción de actitudes, valores e ideas ya establecidas y vigentes, sino la estimulación del poder creador del sujeto, de aquello que hay de más original y libre en su ser personal. El educador habrá de ser un provocador de "reacciones inéditas", de "actitudes genuinas". El objetivo de una educación suscitadora no es inculcar ideas, valores o conductas ya configuradas y decantadas en la tradición, sino estimular la capacidad de concebir ideas, inventar valores, adoptar nuevas formas de conducta. Se trata de un educar que busca desarrollar el pensamiento libre y original.

Por supuesto que dicha creación de conocimientos nuevos no se da ni puede darse en solitario, sino que debe tener lugar en diálogo con los otros: con el educador, primero, y con los demás educandos, después. Este es el centro de la "educación problematizadora" propuesta por Freire como contraposición a la "educación bancaria": la primera mantiene la contradicción educador-educandos, la segunda la supera. La educación problematizadora afirma la "dialogicidad" y se hace dialógica. La dialogicidad parece ser el pivote esencial en una pedagogía que pretenda desarrollar la humanidad. Los papeles educador-educando se vuelven alternables, intercambiables: tienden a diluirse en tanto que roles fijos. Educador y educando se entremezclan, se enlazan en un proceso que los involucra a ambos: "quien enseña aprende al enseñar y quien aprende enseña al aprender".[305] Es por ello que Freire llega a sostener que "enseñar no existe sin aprender y viceversa". Los educandos deben volverse unos "investigadores críticos" y en diálogo con el educador construyen saberes, se construyen como sujetos.

Diálogo bifronte: no sólo con el educador, sino también con los otros educandos y con su mundo. La comunidad no es un elemento

[305] Paulo Freire; *Pedagogía de la autonomía*, p.25.

aleatorio en el proceso educativo de carácter liberador. Ella es una condición esencial y, a la vez, un objetivo central de la pedagogía emancipadora, pues, como dice Salazar Bondy, "a través de la apertura hacia la comunidad, la educación se convierte en educación en y para la vida".[306] La educación se vincula así con el mundo de la vida de los educandos, de las comunidades de donde provienen y a las que pertenecen. La realización del hombre, su humanización, en tanto que finalidad de la educación, sólo se cumpliría en relación permanente con la comunidad. De no ser así la educación se vuelve, en términos del peruano, "deseducación". Nadie se libera solo, la liberación es en comunidad. Dicha comunidad, además, está situada, contextualizada, enmarcada en un tiempo y un lugar. La referencia y vinculación con el lugar son indesmontables para toda pedagogía que pretenda ser emancipatoria. En vistas de ello deben fijarse los contenidos pedagógicos (temas generadores o temática significativa según Freire), el mundo del educando ha de integrarse a la práctica docente, este debe ser objeto de análisis y crítica: sólo así es posible el diálogo verdadero y la efectiva emancipación.

La pedagogía liberadora aspira a que el educando se libere, a partir de su mundo, de las amarras concretas que de él provienen, de aquellas que surgen de su contexto, de su país, su ciudad, su familia. Esta educación tiene que ser un despertar del hombre a la conciencia crítica de su situación. La educación nueva aspira a ser liberadora y para lograrlo el camino es la *concientización*. Topamos aquí con lo que, según el certero juicio de Dussel, es el concepto clave de la pedagogía de Freire. El mendocino ha intentado una definición de este concepto en términos tales que llega a hacerlo sinónimo de liberación. "Acción-en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación."[307]

Aquí las delimitaciones conceptuales se vuelven un asunto central. El riesgo: que la liberación se transforme en mero cambio de

[306] Salazar Bondy; op. cit., p.57.

[307] Enrique Dussel; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002 (1998), p.436.

unas cadenas por otras, de un amo por otro. "Concientización" no es adoctrinamiento ideológico, no es poner en la mente de otro, y especialmente del educando, nociones y valores; no es una intromisión abusiva en el fuero íntimo de los educandos. La concientización no es domesticación ni ideologización, sino que, en tanto que desarrollo de la libertad personal, es contraria por definición a toda forma de opresión. Se trata de un "proceso" por el cual el sujeto se vincula con su mundo, se compromete con su realidad. Es un "despertar de la conciencia" que lleva a un "compromiso existencial" con la realidad del sujeto. Una toma de conciencia de su situación de alienación y dominación, y un compromiso con la lucha por superarla. La concientización es "liberación de la conciencia".

De allí que el testimonio de Rigoberta Menchú sea paradigmático para Dussel: el relato de "cómo le nació la conciencia", la conciencia de exclusión, de segregación, de dominio del que era objeto. Su proceso grafica con nitidez lo descrito: su despertar individual y en diálogo. Porque la concientización no se da en solitario, sólo se verifica en comunidad, es la comunidad de las conciencias la que va descubriendo la realidad. Concientización es "interconcientización". Esta es la verdadera educación liberadora, suscitadora, provocadora.

Hombre e historia

Hay en esta concepción pedagógica una visión claramente optimista de las posibilidades de la educación como herramienta de liberación y transformación, y hay, como dice Juan Eduardo García-Huidobro, una "enorme confianza en la educación como palanca de cambio".[308] Confianza que puede tener una explicación histórico-contextual (finales de la década de 1960), aunque lo

[308] Juan Eduardo García-Huidobro; "Educación liberadora", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, p.232.

que me parece más relevante es la duda acerca de su vigencia. La pregunta apunta a los supuestos teóricos que hacen posible pensar en una "pedagogía de la liberación" como la descrita. Se plantean dos asuntos que, aunque no son los únicos, por ser fundamentales y problemáticos se imponen como imposibles de eludir: la concepción de la historia y la idea de hombre. Tal vez debería más bien decirse que se plantea un asunto fundamental: el hombre en la historia. Esta cuestión subyace en toda concepción educativa, dando sustento y fundamento a sus propuestas. El optimismo, la confianza que se pueda tener en sus resultados depende de ello.

Tanto Paulo Freire como Augusto Salazar Bondy habían visto con claridad lo esencial de este asunto y realizan de hecho planteamientos expresos al respecto. Freire señala que "la concepción y la práctica bancaria, terminan por desconocer a los hombres como seres históricos, en tanto la problematizadora parte, precisamente del carácter histórico y de la historicidad de los hombres".[309] Una historicidad que niega la existencia de un presente determinado, preestablecido y, por lo tanto, considera el futuro como algo necesariamente abierto, está en la base de una educación liberadora. Una que sea "futuridad revolucionaria", "profética" y, por tanto, "esperanzada". Dos asuntos: el pasado en tanto que historia, por una parte, el futuro y la posibilidad de la utopía, por otra.

Ambos temas se entrelazan con el de una determinada concepción del hombre, una antropología que subyace, sin la cual no hay historia abierta ni futuro posible. Para Freire, lo esencial en el hombre es su "vocación de ser más"; eso nos hace hombres y nos distingue de los animales. El hombre es, de acuerdo con este autor, un ser "inacabado" e "inconcluso". Los hombres son, dice, "seres más allá de sí mismos –como proyectos– como seres que caminan hacia delante, que miran de frente; como seres a quienes la inmovilidad amenaza de muerte; para quienes el mirar hacia atrás no debe ser una forma nostálgica de querer volver sino una mejor manera de conocer lo que está siendo, para construir mejor el futuro".[310] En el

[309] Paulo Freire; *Pedagogía del oprimido*, p.95.
[310] Ibíd., p.97.

respeto a esta idea de hombre se funda la exigencia de "humanizar", impuesta por Freire para la educación: abrir el camino para que el hombre actualice su vocación de ser más.

La historia y la utopía como elementos fundamentales de una determinada concepción del hombre funcionan como pilares sobre los que se sustenta la posibilidad de una "pedagogía de la autonomía". A ella debe corresponder una determinada concepción del pasado que no sea inmovilizadora, sino posibilitadora, y que esté acompañada por una mirada hacia el futuro que no limite, sino que abra alternativas en vistas de un sueño de emancipación. La pregunta por la pedagogía de la autonomía se desplaza, entonces, hacia la posibilidad de una historia abierta, de una utopía real.

2. Filosofía de la historia

La filosofía en Nuestra América ha sido entendida, desde hace al menos un siglo y medio, como "filosofía de la historia". Su presencia, desde entonces, ha sido constante, manifestándose en una nutrida bibliografía. Este interés encontraría su fundamento en la existencia de una necesidad cuyo origen habría que rastrearlo en las consecuencias, o más bien, en la función que el discurso histórico tiene y ha tenido en el continente; esto es, de acuerdo con la "Declaración de Morelia", dar "sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo". Frente a esta "filosofía de la historia imperial", como gusta de llamarla Roig, la "Declaración" insta a los filósofos latinoamericanos a contribuir a la confección de una contraparte, es decir, una "filosofía de la historia liberadora" o "emergente". La posibilidad teórica de ambas alternativas será el asunto ahora: en qué sentido es que la filosofía de la historia puede ser dominadora o emancipadora. El supuesto es la vinculación de la filosofía de la historia con el mundo, con la realidad: puntualmente se presupone la capacidad de esta reflexión para producir efectos, para influir en la configuración del mundo, no en la del pasado, sino que en la del presente y el futuro.

Historiografía y mundo

El punto de partida no puede ser directamente la "filosofía de la historia", sino la "historiografía" entendida como aquel quehacer de los historiadores que consiste, de acuerdo con Corina Yturbe, en "la producción escrita acerca de temas históricos".[311] Esto no quiere decir que la reflexión filosófica se desestime como objeto de estudio, pues, como bien señala Roig, la teoría de la historia y la narración historiográfica no son separables, aunque se las pueda tratar con independencia como si fueran autónomas.[312] Partiré simplemente por el discurso historiográfico puesto que, nuevamente siguiendo a Roig, lo narrativo de la historia, la mayoría de las veces, es el camino más expedito y eficiente para evaluar los alcances de la "teoría".

El "oficio de los historiadores", curiosamente, no es un tema para los historiadores mismos. Como constata Yturbe, ellos no son especialmente dados a reflexionar acerca de su quehacer, dejando a otros esta tarea: a los filósofos. Esto no quiere decir que no piensen sobre su actividad; de hecho, como habría dicho Bobbio, todos los historiadores hacen filosofía de la historia, aunque atemáticamente, sin saberlo. Le correspondería al filósofo hacer explícitas las filosofías de la historia implícitas. Incluso aquellos historiadores que pretenden atenerse sólo a los simples "hechos" son deudores de una "filosofía inconsciente de la historia", como dice Le Goff.[313] En este punto se comprende la alusión de Odo Marquard al hecho de que los filósofos son una suerte de *stuntman* del historiador; esto es, "su doble para lo peligroso", para aquello que pueda ocasionar un daño irreparable al especialista por tratarse de una tarea "explosiva".[314]

[311] Corina Yturbe; "El conocimiento histórico", *Filosofía de la historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 1993, p.207.

[312] Arturo Andrés Roig; "La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.148.

[313] Jacques Le Goff; *Pensar la historia*, Marta Vasallo (trad.), Altaya, Barcelona, 1995 (1977), p.23.

[314] Odo Marquard; "Historia universal e historia multiversal", *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Institució Alfons el Magnánim, Valencia, 2000, p.70.

Consciente del riesgo, comenzaré entonces por un análisis filosófico de la historiografía enfocándolo tan sólo en las consecuencias reales y posibles de dicho producto: en particular en los efectos concretos que el discurso historiográfico puede tener, los mecanismos para ello y los fundamentos que lo hacen posible. La historiografía, en tanto que relato acerca de lo sucedido, tiene –he ahí la intuición que seguiré– efectivamente consecuencias reales sobre el mundo en el que se da. Extremando dicha afirmación se puede llegar a sostener que esta puede contribuir sustancialmente tanto al sometimiento como a la emancipación o liberación. El discurso historiográfico aportaría a la construcción de mundo, sería un agente activo y eficiente que da forma a los contornos del mundo en que es proferido.

El que la historiografía constituya realidad e influya en el mundo se funda en dos constataciones: por un lado, en la de que este discurso aporta a la autopercepción del sujeto, a la constitución de la autoimagen individual o grupal y, por otro lado, en la de que afecta la percepción que se tenga de la situación presente, determinando con ello la posibilidad de configuración del futuro. Es en este punto donde se hace relevante el hecho de que Roig constate la existencia de dos temáticas que califica con razón de "obsesivas" para América Latina; esto es, la cuestión de la "identidad" y el asunto de la "meta y destino de nuestros pueblos". La historia, por tanto, si lo que dice Roig es verdad, no podría más que constituir una preocupación permanente e ineludible de los latinoamericanos.

Collinwood hacía ver que un asunto respecto del cual no habrá historiador que esté en desacuerdo es que "la historia es para el autoconocimiento humano" y que "el valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre: instrumento de autopercepción. Mirar el pasado implica un "saber cómo hemos sido" y con ello se "define nuestra identidad cultural".[315] Por otra parte, como señala Luis Villoro: "la historia responde al interés por conocer nuestra

[315] R.G. Collinwood; *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996 (1946), p.20.

situación presente. Porque, aunque no se lo proponga, ella cumple una función; comprender el presente".[316] El pasado funciona como fundamento del presente; luego, conociéndolo, el presente adquiere sentido. La historiografía tiene la tarea de introducir una determinada racionalidad en el mundo actual, ella explica por qué está como está, por qué es como es. La apelación al pasado pretende superar el absurdo del presente; lo justifica, lo explica, lo hace comprensible mediante la explicitación de sus causas y antecedentes. Intento por comprender y explicar el presente acudiendo a sus antecedentes, esa sería la motivación inicial del discurso historiográfico.

La historiografía constituye una suerte de interpretación genética del presente. Dicha interpretación, no hay que engañarse, es "constructiva" o "constitutiva", en tanto que aporta a la configuración de los contornos de dicho presente, contribuye a su configuración y a la percepción que se tenga de él. La historiografía o el relato explicativo aportan una cierta representación del pasado y con ello levantan una determinada hipótesis acerca del presente, sobre su realidad. El mundo actual es el resultado de los acontecimientos que lo crearon, que lo configuraron, en tanto que la historiografía da cuenta –o cuenta– acerca de dichos antecedentes para explicar la situación actual. Ella influye decisivamente en su configuración, en su representación, en la manera en que se lo percibe. Le Goff, a partir de la tesis de Benedetto Croce, habla en este sentido de la "dependencia" de los historiadores respecto del presente que, en lo referente a la historia narrada, aparece como el "futuro". Hay en el relato histórico, en tanto que busca explicar un determinado presente (el del historiador), una vinculación indeleble con el futuro (el del hecho relatado).[317] Un futuro que se configura, justamente, a la luz de ese pasado que se relata.

Si el discurso historiográfico interpreta y explica el presente, aportando con ello a la autocomprensión del sujeto, las alternativas de futuro, las perspectivas hacia adelante dependen de él. Si el futuro es

[316] Luis Villoro; "El sentido de la historia", *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1985, p.154.

[317] Cf.: Jacques Le Goff; *Pensar la historia*, Marta Vasallo (trad.), Altaya, Barcelona, 1995 (1977), pp.27-28.

el ámbito de la posibilidad, las alternativas que se ofrezcan se dan en el presente. El presente depende del pasado y el futuro depende del presente; luego, el futuro depende del pasado, más bien, de la interpretación que hace la historiografía de los acontecimientos pasados. La historiografía adquiere, en este entendido, un poder inusitado en lo referente a las posibilidades, a las alternativas futuras de un sujeto, de una comunidad, de un pueblo. Es este discurso el que cierra o abre puertas, el que clausura u ofrece caminos, el que extiende o limita desarrollos. Como bien dice Leopoldo Zea: "si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, presente y futuro. El hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser".[318]

Filosofía de la historia imperial

La historiografía contribuye a la constitución de la realidad, del presente y del futuro. Interviniendo el discurso determinamos a voluntad la realidad. Hacedores de mundos. Los historiadores pueden utilizar el discurso historiográfico con la intención de configurar la realidad: para introyectar una determinada autoimagen, imprimir una cierta concepción del presente y dibujar un futuro prefigurado. El fundamento de dicha posibilidad, el origen del poder del historiador está en la constatación de que el discurso histórico no es, ni puede ser, una mímesis o una copia perfecta de lo acontecido. La posible intervención y uso del discurso historiográfico se basa en el hecho de que es siempre y únicamente una representación (posible) del pasado. La historiografía es un relato acerca de la historia, una producción mayoritariamente escrita de lo acontecido. Lejos de ser la encarnación de la verdad de lo ocurrido, es tan sólo lo que se cuenta que sucedió. La imposible coincidencia entre la realidad de lo acontecido y su relato. "La historiografía (es decir "historia" y "escritura") –ha escrito Michel de Certeau– lleva inscrita en su nombre

[318] Leopoldo Zea; *El pensamiento latinoamericano*, Pormaca, México DF, 1965, p.1.

propio la paradoja de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso".[319]

Ni copia ni relación exacta de lo ocurrido, el relato historiográfico es una simple narración, una representación. Inevitable condena de "futilidad" del discurso historiográfico, como dice De Certeau. El espacio que separa al discurso de la realidad será siempre una nada inabarcable, un hiato insalvable. Lo realmente ocurrido no puede ser aprehendido del todo ni menos aun alterado; la verdad de los acontecimientos no se puede representar a cabalidad ni tampoco cambiar a voluntad. Sólo el relato, la relación que se hace de los hechos, puede ser alterado. De lo sucedido quedan vestigios, ruinas (fuentes) con los cuales se construye un discurso sobre el pasado, una interpretación más o menos coherente, más o menos verosímil de lo acontecido. De allí el trabajo con "archivos".

La historiografía, en tanto que "reproducción" de la realidad pasada, es "producción" del pasado. En la historia contada no se "pone de manifiesto" la verdad de lo sucedido, sino que se la "produce" mediante el relato. Podría pensarse aquí en el concepto de "hiperrealidad" de Baudrillard: la historiografía toma el lugar de la realidad, de la verdad de lo acontecido, suplanta la historia en tanto que pretendería ser más real que lo real.[320] La verdad de lo ocurrido no es más que lo que se relata al respecto. Es esta historiografía, en tanto que producción discursiva de verdad, la que puede ser intervenida, utilizada, incluso manipulada. Este es el punto de giro: "la toma de conciencia de la construcción del hecho histórico, de la no inocencia del documento, lanzó una luz cruda sobre los procesos de manipulación que se manifiestan a todos los niveles del saber histórico".[321]

Luis Villoro ha hablado expresamente del "interés" y las "circunstancias vitales" del historiador como dos elementos que están detrás del discurso historiográfico, dirigiendo intencionadamente la selección de los datos, la argumentación y la interpretación, todo ello con el objeto –consciente o inconsciente– de demostrar

[319] Michel de Certeau; *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México DF, 2000, p.13.

[320] Cf.: Jean Baudrillard; *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000.

[321] Jacques Le Goff; op. cit., p.12.

la existencia de una situación pasada que satisfaga ciertos intereses.[322] El interés del historiador es siempre un interés presente, presente para él. Un interés que tiene necesariamente influencia sobre la investigación historiográfica. Es lo que Le Goff llama "presentismo" en tanto que una "influencia deformadora del presente sobre la lectura del pasado". Las preguntas que el historiador le dirige al pasado surgen necesariamente de asuntos concretos y coetáneos para él. Extraña situación: el pasado da razón del presente, pero, a la vez, el pasado sólo se descubre a partir de aquello que explica: el presente. Interrelación indesmontable, vínculo esencial entre pasado y presente: el pasado permite comprender el presente, pero, por ello mismo, es el presente el que plantea las inquietudes, las interrogantes que llevan a buscar las respuestas en el pasado. El interés por el pasado surge de un interés concreto por el presente. Por esto es que para Le Goff toda historia es contemporánea: el pasado es captado desde el presente y responde a sus intereses.

El interés, aquí entramos en el tema, podría ser de dominio. Podría remitir a aquella "mala conciencia" a la que Marx se refería al hablar de la ideología; esos intereses de una clase o grupo determinados en vistas a lograr o conservar una situación de poder. El interés detrás del discurso historiográfico podría remitir a aquella "función tergiversadora" de la ideología a la que Ricoeur hacía mención y que implicaría transformar la historia, en tanto que narración de los acontecimientos pasados, en un "instrumento de dominio". Una representación magistral, aunque extrema, del uso ideológico de la historiografía con fines de dominación es la que ofrece George Orwell en su novela *1984*. "Quien controla el pasado –decía el partido–, controla el futuro; quien controla el presente, controla el pasado".[323] El fundamento de dicha posibilidad está en que "los hechos pretéritos no existen. Sólo sobreviven en documentos y en la memoria de los hombres. El pasado es sólo lo que dicen esos documentos y lo que recuerdan esas memorias. Pero como el

[322] Luis Villoro; "El sentido de la historia", *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1985, p.160.

[323] George Orwell; *1984*, Ediciones Cerro Huelén, Santiago, 1984, p.33.

partido controla los archivos y también la mente de sus miembros, el pasado será como el partido quiera".[324]

Casos flagrantes del uso ideológico de la historiografía se pueden encontrar sin dificultad. Le Goff menciona, por ejemplo, aludiendo a la Edad Media, el de las "genealogías", en tanto que se confeccionaban genealogías imaginarias o manipuladas para afirmar prestigio y autoridad. De esta forma se conseguía una reputación que haría posible estrategias matrimoniales que llevaran a alianzas más ventajosas. Lo mismo hace ver respecto de las ciudades que "quisieron elevar su prestigio exaltando su antigüedad, la gloria de sus orígenes y de sus fundadores, las gestas de sus antiguos hijos, los momentos excepcionales en que fueron favorecidos por la protección de Dios y la virgen".[325] La conclusión de Le Goff es que toda la historia del Renacimiento depende estrechamente de los intereses sociales y políticos dominantes, al punto de que el poder (la monarquía) intentará permanentemente "domesticar la historia". En Francia se llega a crear el cargo de historiógrafo, que fue una suerte de apologeta cuya función era probar los derechos del rey y del reino, alabar sus buenas acciones.

Incluso desde una perspectiva más contemporánea y echando mano de aquel "ensanchamiento de la noción de historia" del que habla Le Goff, en que se incluye como historiografía el cine, la televisión, la radio, la prensa, etc., se puede analizar la estrategia comunicativa detrás del relato de conflictos bélicos como es, por ejemplo, el de la Segunda Guerra Mundial. Si se echa una mirada al cine hollywoodense sobre el Holocausto y sin desconocer en nada las atrocidades sin nombre cometidas, las películas de posguerra son simplemente caricaturescas, evidentemente destinadas al desprestigio del pueblo alemán y al ensalzamiento de los aliados, particularmente de los estadounidenses.

El caso de América Latina es paradigmático en este punto. La historia de América se ha contado o, dicho de otra forma, América se ha integrado a la historia desde la confección de un cierto relato

[324] Ibíd., p.161.
[325] Jacques Le Goff; op. cit., p.68.

histórico en el que ocupa un lugar subordinado, dependiente, secundario. No hay más que remitir en este punto a la lapidaria frase de Hegel, en la que sentencia que América está fuera de la Historia Universal, relegándola al espacio del posible "futuro", pero no cualquier futuro, sino, al del futuro del descubridor. En esa Historia que pone al latinoamericano al margen o directamente fuera, puede encontrarse parte del origen de aquel "Complejo de inferioridad" del latinoamericano al que Antonio Caso hacía referencia. "La historia –señala Miró Quesada– nos coloca en una situación desde la cual nos vemos como excéntricos, como marginales y esto hace que dudemos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades creadoras. No llegamos a sentirnos plenamente dueños de nuestro ser, queremos ser como los occidentales pero tenemos la impresión de que no podemos serlo. Al dudar de nuestras posibilidades creadoras, al sentirnos incapaces de forjar una cultura auténtica, perdemos de vista lo que somos, no sabemos ya cuál es nuestro ser, qué cosa significa ser latinoamericanos, y no podemos alcanzar la lucidez de una verdadera conciencia histórica".[326] La historiografía ha constituido una herramienta sumamente efectiva en el proceso de domesticación americana, en tanto que ha determinado la conformación de una autoimagen "defectiva", como diría Salazar Bondy. Una que, en tanto que problemática, lleva a que el asunto de la identidad sea uno de los temas que obsesionan a los latinoamericanos.

El presente del continente es justificado mediante el recurso a la historia, llegando a situaciones impresentables como las denunciadas ya por Francisco Bilbao. Al autor chileno le parecía lamentable que se llegara a considerar como "providenciales", esto es, necesarios y justificables hechos como la conquista americana, la extinción de razas, la servidumbre de los indígenas, la esclavitud de los negros y hasta el despotismo.[327] La historia inspirada en una idea de fatalidad es, a su juicio, lo que hace posible que estas atrocidades

[326] Francisco Miró Quesada; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1981, p.138.

[327] Cf.: Arturo Andrés Roig; "Filosofía de la historia y filosofía latinoamericana", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, p.122.

se incluyan como acontecimientos inevitables para la constitución del presente, dándoles con ello validez y justificación. El "retorcer y torturar" la historia, denunciado por Bilbao, busca justificar el presente. Justificado el presente como necesidad se escurre el futuro entre los dedos.

Gabriel Salazar sostiene que en el caso de América Latina su historicidad "ha estado permanentemente atravesada y a menudo sustituida por el universo cultural (expansivo) de Occidente. Cualquiera haya sido la naturaleza específica de los procesos históricos locales, las claves de observación y el análisis e interpretación de los mismos han pertenecido, caso a caso, a la lógica y perspectivas propias de ese universo cultural".[328] La historia de América Latina ha sido una historia "eurocéntrica". Pero no sólo la latinoamericana, sino la de todo el tercer mundo. Así lo han puesto de manifiesto los historiadores vinculados al grupo conocido como *Subaltern Studies* quienes, en el contexto de la historia de la India, han señalado que "en la medida en que se considera el discurso académico de la historia (...) Europa queda como el sujeto teórico soberano de todas la historias, incluyendo aquellas que llamamos India, China, Kenia, y demás. Existe un peculiar camino por el cual todas las otras historias tienden a convertirse en variaciones de una narrativa máster que podríamos llamar 'la historia de Europa'".[329] Narrativa que se proclama como "Historia Universal" y que subsume en su interior las historias no europeas, pero en forma subordinada, subalterna.

Filosofía de la historia emergente

La historia de América Latina que se ha relatado ha sido una historia eurocéntrica y, en tanto que tal, dominadora, imperial. Una historia que ha pretendido con éxito considerable perpetuar

[328] Gabriel Salazar; "Historia", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Ediciones Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Santiago, 2005, p.519.

[329] Dipesh Chakrabarty; "Poscolonialismo y el artificio de la historia. ¿Quién habla por los pasados 'Indios'?", *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p.134.

el dominio sobre el continente. Ante esta constatación, la "Declaración de Morelia" se plantea expresamente como una tarea imperiosa de los filósofos latinoamericanos "la elaboración de una filosofía de la historia" que habría de funcionar "como la otra cara de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo".[330] Frente a una filosofía de la historia que se encarna en una historiografía que sustenta la configuración de un mundo donde un grupo domina sobre otro, se plantea la necesidad de un pensamiento que dé origen a un relato de lo sucedido que contribuya a formar un mundo sin dominados. Ante la historia como herramienta de opresión, una historia que tienda a emancipar a los oprimidos. Contra una filosofía de la historia imperial, una filosofía de la historia emergente.

Partiendo de la constatación de Roig antes aludida, de que teoría y narración son inescindibles, no tiene sentido intentar un relato historiográfico liberador a partir de una filosofía de la historia que no lo sea y que permanezca presa de una teoría imperial de la historia. El punto de partida ha de ser la liberación de la historiografía a partir de una crítica a la filosofía de la historia imperial, para intentar luego vislumbrar los posibles contornos de una filosofía de la historia liberadora. Por ahora sólo algunos puntos críticos y de allí modelos, indicios o caminos para una teoría emergente de la historia. Los recortes de acontecimientos, la selección de las fuentes, los modelos de periodización, el sujeto de la historia y, finalmente, el carácter narrativo de la historiografía.

La historiografía, cualquier relato histórico, implica recortes, una selección de aquellos acontecimientos que son parte y aquellos que quedan fuera de lo narrado. Aquellos hechos que no entran en las líneas significativas sobre la que se estructura la continuidad son simplemente ignorados o, en el mejor de los casos, considerados pero en un lugar muy secundario. Friedrich Schiller se pregunta: "¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?". Su respuesta es aclaradora: "que el historiador de toda la suma de

[330] "Declaración de Morelia" en A.A. Roig; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, Nuestra América, México DF, 1981, p.95.

acontecimientos que han transcurrido en el mundo destaca los que han ejercido una influencia esencial (...) sobre la figura actual del mundo y el estado de la generación que vive ahora".[331] De lo que se trata es de lo que Michel de Certeau describe como la selección entre lo que puede ser "comprendido" y lo que debe ser "olvidado" para obtener la representación de una inteligibilidad presente.[332] Unos asuntos se privilegian, otros se desechan, sólo así se hace coherente el relato.

Una tremenda porción, sin duda la más amplia, de acontecimientos, queda fuera del relato historiográfico y con ello fuera de la historia, dando origen a lo que Roig llama la historia subterránea, secreta o historia no historia.[333] Historias escondidas tras la "historia oficial", ocultas: sus acontecimientos son ignorados o desperfilados. No entran dentro del "relato" de la Historia y, sin embargo, son historia, sus acontecimientos son efectivos, realmente ocurrieron aunque se los deje de lado. Lo interesante es constatar que estas "historias no-historias" no desaparecen, persisten con una considerable carga revolucionaria. Pese al olvido, desprecio y abandono es un borronazo que no logra ser definitivo, la no-historia se manifiesta, se "insinúa", como dice De Certeau, "en las orillas y en la fallas del discurso. 'Resistencias', supervivencias o retardos perturban discretamente la hermosa ordenación de un progreso o de un sistema de interpretaciones".[334]

Al recorte no justificado ni justificable –pero siempre fallido– de acontecimientos se suma el problema de las fuentes; esto es, de la relación entre el documento y el hecho histórico. Como bien vio Jacques Le Goff, el "hecho histórico" nunca se da como tal, sino que es siempre "construido" a partir de los documentos. El documento ya es producto de una investigación que, primero, divide lo

[331] Friedrich Schiller; *Sämtliche Werke. Säkularausgabe*, tomo 16, Stuttgart, 1904-1905, pp.3-24.

[332] Cf.: Michel de Certeau; *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México DF, 2000, p.18.

[333] Cf.: Arturo Andrés Roig; "El método de pensar desde Nuestra América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.102.

[334] Michel de Certeau; op. cit., p.18.

que considera documento y lo que no. Para ello se utilizan ciertos parámetros que buscan ser objetivos: crítica externa (busca en su origen para determinar autenticidad) e interna (credibilidad). Es tarea del historiador mismo saber evaluar estos rasgos y aquilatarlos en su justa medida. De esto depende el carácter objetivo y científico de la historiografía: de la capacidad de constatar y establecer acertadamente la credibilidad de los documentos. Hecha la evaluación, o incluso antes de llevarla a cabo, se debe establecer cuáles documentos se toman en cuenta y cuáles no. Para ello se utilizan criterios tales como el de que sean dignos de ser conservados, referidos y estudiados con una primacía, además, del documento escrito.

Le Goff advierte contra la "pasividad frente al documento", con lo que pone de manifiesto, por una parte, el "carácter multiforme de la documentación histórica", extendiendo la investigación documental incluso hasta la ausencia de documentos, los silencios de la historia (archivos del silencio) como fuentes. Por otro lado, ha descubierto que ningún documento es inocente. Debe ser juzgado. Todo documento es un monumento que hay que saber desestructurar y desmontar. El poder está siempre detrás de la producción de documentos, de fuentes, por lo que se hace necesario un método crítico del documento. Además, junto con ello, reconoce que es más razonable entender la historia como un "saber falible, imperfecto, discutible, nunca del todo inocente".[335] Sobre los acontecimientos pasados sólo hay "versiones".

Puesta en duda la "objetividad" de la verdad histórica, se puede extender la aprehensión a la periodización de los acontecimientos. Es Roig quien hace ver que estamos habituados a pensar que ella es un elemento del que no se puede prescindir al llevar a cabo una tarea historiográfica.[336] No se concibe la labor historiográfica sin una periodización que permita ordenar los llamados "hechos históricos". Ella es la que hace posible agrupar los acontecimientos, organizarlos en unidades. Estos períodos funcionan como los "guiones" de los

[335] Jacques Le Goff; op. cit., p.141.

[336] Arturo Andrés Roig; "El método de pensar desde Nuestra América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.97.

que habla De Certeau cuando se refiere al "hacer historia" como una "fábrica de guiones" que permiten organizar el discurso acerca de los "hechos" del pasado. Primera aprehensión: las formas de periodizar son múltiples y se pueden considerar diferentes criterios para hacerlo, lo que da cuenta de que existe, como dice Roig, "un juicio de valor" que nos permite decidir entre ellos. A modo de ejemplo, el mendocino menciona la existencia de una "historia mundial", la del desarrollo continuo de esa historia y la existencia de cortes que no llegan a interrumpir ese desarrollo. Todos ellos claramente prejuicios, como ha puesto de manifiesto Foucault al mostrar que la "continuidad" es objeto de sospecha.[337]

Se podría pensar que la continuidad no proviene más que del ejercicio del poder, que es más una expresión de deseo de los poderosos, que es sólo un proyecto, uno objetivo, e incluso, hasta una desesperación por una continuidad a la que se la reviste de necesidad racional. Las líneas de continuidad, entonces, serían una aspiración-imposición sin objetividad ni necesidad. Puesta en cuestión la continuidad en el discurso de la historiografía, Roig echa mano del concepto de "historia episódica" que toma de Gramsci. Historia que, por contraposición a la historia oficial, periódica y continua, se detiene en "momentos puntuales de ruptura sin significado", o "momentos de irracionalidad" que se resisten a incorporarse a una explicación global de sentido racional. La historia entendida como "episódica" no implica continuidad ni periodicidad alguna. En esta sugerencia gramsciana Roig ve la fórmula para encarar la tarea que aún no ha sido cumplida, de hacer la historia de nuestros pueblos.

Del mismo modo, la sospecha se puede extender al "sujeto histórico". La continuidad del desarrollo histórico entendida como sucesión de períodos supone, como hace ver Roig, la existencia de un "sujeto" permanente y único que sostiene el proceso y sirve de soporte a los cambios. Un mismo "sujeto histórico" sería el que atraviesa los "períodos" sucesivos dándoles "continuidad". Uno podría sospechar que aquel sujeto de la historia es una invención-

[337] Roig mismo refiere expresamente al aporte de Foucault en este punto (cf.: Arturo Andrés Roig; "El método de pensar desde Nuestra América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.98).

imposición; que de hecho hay más bien una pluralidad de sujetos históricos y la línea de continuidad, por lo tanto, no existe, sólo hay multiplicidad de desarrollos. Pluralidad de historias paralelas, entrelazadas: la de los pueblos originarios, la de las mujeres, la de los marginados, la de los homosexuales, etc. "Historia en partículas", la llama Le Goff. Historia se conjuga en plural.

Finalmente, pero no por último, la duda acerca de la forma. La historiografía en tanto que "relato" está emparentada directamente con la literatura. Como dice Carolina Pizarro, "la historia, lo mismo que la literatura, es ante todo un texto, un constructo lingüístico que tiene un autor específico, el cual fija la forma que ese texto asume y, junto con ello, lo inscribe en una perspectiva determinada frente a los hechos".[338] Hayden White ha hecho ver que la historiografía es una "narrativización" de los hechos pasados, una elaboración textual a partir de un referente dado. En ella se lleva a cabo un tránsito desde los acontecimientos hasta el discurso. "Este tránsito –dice White– se realiza mediante un desplazamiento de los hechos al terreno de las ficciones literarias o, lo que es lo mismo, mediante la proyección en los hechos de la estructura de la trama de uno de los géneros de figuración literaria".[339] El historiador toma los datos y le da forma de narración. La historia es una estructura verbal en forma de discurso narrativo que dice representar procesos pasados.

Los límites entre texto histórico y ficción tienden a disolverse, abriéndose la puerta para una nueva "historiografía" que, lejos de pretensiones de verdad y lenguajes unívocos, apela al uso de un discurso literario. Habrá que superar, como dice Roig, "aquella ingenua lectura según la cual la historia nos muestra los hechos tal cual son, y la novela, escapando a esa virtud y a pesar de su aproximación a lo verosímil, bordea lo falso cuando no está en lo falso mismo".[340]

[338] Carolina Pizarro Cortés; *Nuevos cronistas de Indias. Descubrimiento y Conquista en la nueva narrativa hispanoamericana*, Plaza y Valdés, Madrid-México DF (en prensa).

[339] Hayden White; *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992, p.49.

[340] Arturo Andrés Roig; "Filosofía de la historia y filosofía latinoamericana", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, p.155.

Es en este sentido que la novelística latinoamericana se vuelve historiografía propiamente tal y toma el nombre de "Nueva Novela Histórica". Un subgénero que se expresa como muestran los trabajos de Fernando Aínsa,[341] Seymour Menton[342] y Carolina Pizarro,[343] no solo en un par de ejemplos, sino que en un enorme corpus de novelas latinoamericanas contemporáneas cuyas fechas de publicación se concentran en torno al cumplimiento de los quinientos años de la llegada de los europeos a tierras americanas, pero que sigue estando hoy muy vigente.

Rescate de algunos elementos para una filosofía de la historia emergente que, como dice Roig, no transita los caminos del discurso opresor. Una que pone en cuestión la selección que se haga de los hechos que deben o pueden ser narrados; una que duda de las fuentes y da lugar a los marginados en la historia, y les da, por lo tanto, existencia; una filosofía que rompe con la idea de la historia lineal, una y permanente, que pone en cuestión la pretensión de la historiografía de ser reflejo de la verdad, de lo ocurrido, lo que permite la coexistencia de diferentes escorzos o lecturas de los acontecimientos; una filosofía que se ha percatado de que la historiografía es un relato y, por lo tanto, permite transitar hacia la ficción.

Esta filosofía emergente de la historia hace posible modos alternativos de historiar, de relatar lo sucedido, que dan lugar a una imagen –tal vez sería más correcto hablar de imágenes– del pasado completamente diferente: múltiple, cambiante, interrumpida y

[341] Cf.: Fernando Aínsa; "La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana" (*Cuadernos Americanos* 28, 1991, pp.9-31); "La nueva novela histórica" (*Plural* 40, 1991, pp.82-85); "Invención literaria y 'reconstrucción' histórica en la nueva narrativa latinoamericana", *La invención del pasado* (ed. de Karl Kohut, Frankfurt am Main, Vervuert, 1997, pp.111-121).

[342] Seymour Menton; *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993.

[343] Carolina Pizarro Cortés; "La nueva crónica de Indias. Relaciones problemáticas entre historia y ficción" (*Persona y Sociedad*, Vol. XVI, Nº 2, 2002, pp.141-150); "Tipos discursivos, intertextualidad, carnaval, tiempo y espacio: cuatro líneas transversales en la Nueva Crónica de Indias" (*Taller de Letras*, Nº 34, 2004, pp.105-114); y "¿Debería aceptar yo sin más, las paparruchas y embustes de vuestros cronistas? Las Nuevas Crónicas de Indias como reescrituras del descubrimiento y la conquista" (Congreso Ceisal, 4 a 7 de julio, 2004, Bratislava, República Eslovaca).

quebrada, marginal, subalterna, etc. Se desbanda la fatalidad de la historia y el pasado, lo ocurrido se vuelve objeto de multitud de aproximaciones, de interpretaciones, de lecturas, sin que sea ninguna, ni pretenda serlo, la verdad completa y absoluta acerca de lo que sucedió. El pasado se vuelve abierto y, lejos de amarrar o determinar, lo que hace es liberar, abrir posibilidades: posibilidades de ser y de llegar a ser.

3. Pensamiento utópico

Si hay una constante en el pensamiento latinoamericano, al menos desde la llegada de los españoles hasta hoy, es su vinculación con el tema de la utopía. Como dice sin ambigüedad y en numerosas oportunidades Horacio Cerutti Guldberg: "Utopía y nuestro continente son términos correlacionados", "entrañablemente ligados".[344] Siempre presente en los últimos quinientos años, ha adoptado diferentes modalidades, se ha aplicado a distintos objetos, pero nunca ha dejado de hacerse sentir. Tanto es así que Fernando Aínsa ha hablado de una "pulsión entre realidad e idealidad" que "subyace" en el desarrollo del continente".[345] De hecho, es posible rehacer la historia de la utopía en el continente siguiendo su desarrollo ininterrumpido desde la conquista hasta nuestros días. Allí están los trabajos del mismo Aínsa, pero también los de Roig,[346] Cerutti Guldberg[347] y tantos otros que lo ponen claramente en evidencia.

[344] Horacio Cerutti Guldberg; "Género utópico", *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991, p.138; *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, Publicaciones de la Universidad Central de Bogotá, Colombia, 1989, p.51.

[345] Fernando Aínsa; *De la edad de oro a El Dorado* (Fondo de Cultura Económica, México DF, 1998 [1992]); *La reconstrucción de la utopía* (Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999, pp.113-248).

[346] Arturo Andrés Roig; "Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano (1492-1880)", *El pensamiento latinoamericano y su aventura* II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, pp.170-197.

[347] Horacio Cerutti Guldberg; "El tratamiento del tema utópico en el siglo XIX latinoamericano", "El utopismo del siglo XIX; aproximaciones a dos exponente del género utópico gestados en el seno de la ideología liberal", *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento* (UNAM, México DF, 1991); "La utopía en el siglo XXI. ¿Utopía de

El pensamiento filosófico no ha estado exiliado de esta historia, sino que como protagonista, en tanto que filosofía de la liberación, ha sido un pensamiento de la utopía (en ambos sentidos del genitivo).

Bajar el cielo a la tierra

Apelando al uso habitual del término "utopía" como "no-lugar" (eu-topía), podría sostenerse que ella está destinada –por no decir condenada– a permanecer allí, en la nada de un sueño irrealizable, propio de soñadores que no tienen los pies bien puestos en la tierra, o de niños que no logran madurar y aceptar el mundo tal cual es y que, por lo mismo, no pueden ser tomados demasiado en serio. Filosofía de los sueños inalcanzables, filosofía en las nubes. "Fabulación", como ha dicho Fernando Aínsa, simple fabulación, "privilegio de poetas y mentirosos, que se reparten ambiguamente la gloria de elaborar el mapa de la geografía mítica y utópica americana".[348] Pura ficción: la filosofía se vuelve entonces, como la metafísica de "Tlon", una rama de la literatura fantástica.

Pero si la utopía no fuera lisa y llana imaginación, sueño de algún delirante, sino que tuviera, o al menos pudiera tener, repercusiones en el mundo, en la práctica, en la realidad, allí estaría su promesa y su potencial peligrosidad. Sea el cielo o el infierno, sea deseable o indeseado, lo que se fabula podría llegar a encarnarse. Posibilidad que permite superar el sentido vulgar del término "utopía" entendido como simple quimera, ilusión, falta de realidad y, con ello, dejar de lado el sentido eminentemente peyorativo del término. Su estudio va más allá de un "mero pasatiempo para husmeadores de rarezas", o un "mero devaneo de autores ingeniosos", como dice Cerutti Guldberg. Se abre la posibilidad de que la utopía sea considerada a otro nivel, a un nivel que supera su tratamiento cotidiano para situarse en el lugar de una elaboración teórica de la

---

la unidad o mitos de la integración?" (IV Encuentro del Corredor de las Ideas, Pensar la Globalización desde el Sur, Paraguay, 11-14 de julio, 2001).

[348] Fernando Aínsa; *De la edad de oro a El Dorado*, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1992), p.35.

noción que tenga repercusiones prácticas. Un lugar donde el pensamiento de la utopía puede transformarse efectivamente en camino de liberación.

Para comprender de qué manera es esto posible es útil detenerse en lo que Cerutti Guldberg ha llamado "horizonte utópico", distinguiéndolo del "género utópico", del "ejercicio utópico" y del "razonamiento utópico".[349] Todo discurso político –aunque no se vea a simple vista– lleva implícito un horizonte utópico en tanto que presenta una alternativa a la institucionalidad vigente. Una alternativa que se propone como lo deseable: cambio, transformación. Es en este horizonte donde se pueden identificar los dos elementos que desde Horkheimer se consideran constituyentes de toda utopía: la crítica y la propuesta. La realidad tal como está es absurda, es intolerable, no es posible seguir así. La utopía es, antes que nada, denuncia: se explicita directa o indirectamente lo inaceptable de la situación. Ella es inconformidad con el mundo dado. Es, por tanto, un gesto de rebeldía: ¡esto no se soporta! En este sentido la utopía lleva aparejada siempre una dimensión conceptual y analítica de lo social. Pero no es sólo crítica, sino también propuesta. De allí el papel fundamental de la imaginación para el pensamiento utópico: ella habría de "fecundar" a la razón en la búsqueda de alternativas que no sólo sean deseables sino también viables. Utopía como propuesta alternativa, proyecto. "La utopía aparece –en palabras de María Eugenia Piola– como una construcción a través del pensamiento, la reflexión o la imaginación individual o colectiva de otros mundos mejores y contrapuestos con los existentes".[350]

El ejercicio de construir mundos alternativos que no sean mero divertimento ficcional está fundado no sólo en la convicción de que la realidad debe ser diferente, sino también en el convencimiento –tal vez mejor en la indispensable certeza– de que efectivamente puede serlo. "La realidad –escribe Paulo Freire– no es inexorablemente ésta.

[349] Cf.: Horacio Cerutti Guldberg; *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, Publicaciones de la Universidad Central de Bogotá, Colombia, 1989, pp.184-200.

[350] María Eugenia Piola; "Utopía y postmodernidad en América Latina: ser o no ser...", *Cuadernos Americanos*, N° 75, México DF, 1999, p.104.

Es ésta como podría ser otra."[351] La vinculación del pensamiento utópico con la concepción de la historia se hace aquí evidente. La inexorabilidad del presente y del futuro es la negación de todo discurso utópico: el horizonte utópico se sitúa en el futuro, pero se abre desde el presente. Si el futuro está sellado, determinado, decidido ya desde hoy o por una ley inexorable, el sueño, la esperanza, la utopía está condenada a muerte o, mejor aún, nace muerta. La utopía es siempre, usando una terminología de Alfonso Reyes, una "utopía de anticipación"; esto es, un "mirar hacia delante".[352] Un adelante que debe estar abierto y que, por lo tanto, se opone a aquel "discurso cínico y tibio", como llama Freire al que sostiene la "imposibilidad de cambiar porque la realidad es así".[353] Es en este sentido que Cerutti Guldberg sostiene que "historia y utopía son así dos despeñaderos de un mismo continuo".[354] Se dan íntimamente relacionadas. No sólo es imposible la utopía sin una historia abierta, en camino de realización, inacabada y que, por tanto, admite la novedad. La historia misma si no atiende a la utopía, si se presenta como plenitud o determinación, no es más que "historia justificación"; es reaccionaria.

Si el futuro queda abierto, el discurso utópico ya no es sólo una pirotecnia más o menos creativa, sino que tiene una potencialidad esencialmente transformadora de la realidad. "La utopía –dice Cerutti Guldberg– aspira al cambio efectivo, real, eficiente, justamente en la medida en que la situación presente le resulta intolerable".[355] La realización de la utopía es la concreción de algo pendiente, es el necesario pago de una deuda siempre postergada con la realidad. No puede, por lo tanto, dejar de propender a su instalación concreta, a su encarnación. No se trata de una imaginación

[351] Paulo Freire; *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1997, p.73.

[352] Alfonso Reyes; "No hay tal lugar...", *Obras completas*, tomo XI, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1980, pp.341-342.

[353] Paulo Freire; op. cit., p. 74.

[354] Horacio Cerutti Guldberg; *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991, pp.36-37.

[355] Horacio Cerutti Guldberg; *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, Publicaciones de la Universidad Central de Bogotá, Colombia, 1989, p.162.

delirante y sin sentido; los "sueños que se sueñan despierto" procuran construir el futuro. En este sentido es que utopía y proyecto pueden considerarse análogos.

La utopía tiende esencialmente a su encarnación en la realidad. La irrealizabilidad no tiene nada que ver con el pensamiento utópico entendido como horizonte. Se es utopista –afirma Cerutti Guldberg– "por exceso de realismo y no por ingenuidad". Utopía es esencialmente cambio, inversión como ha dicho Fernando Aínsa. A esta intención de transformar la realidad es a lo que se ha llamado "operatividad histórica" de la utopía. Ella funcionaría como la "zanahoria del burro". La utopía tiene esencialmente una "voluntad de realidad", ella es un esfuerzo real y consciente por reintroducir la imaginación transformadora en el mundo, en un mundo que se resiste al cambio, pues, el discurso utópico es anticonservador; él, como se ha dicho muy acertadamente, se contrapone a los intentos por reproducir el statu quo.

Por el lado inverso, no son posibles los cambios sin un discurso utópico que los impulse. Ya lo decía Alfonso Reyes: "Utopías en marcha son los impulsos que determinan las transformaciones sociales; ilusiones políticas que cuajan al fin en nuevas instituciones; sueños preñados de éxito y de fracaso que llevan en sí todos los sueños".[356] El pensamiento utópico es el que crea condiciones para la reforma. Lo que inicialmente era utópico se hace real, modifica el mundo existente, de modo que lo que en un momento puede ser utópico, oportunamente se convierte en realidad concreta. La utopía está en la base de todo cambio, de toda reforma. Allí está su fundamento último.

Cambiar el mundo, ese es el objetivo del discurso utópico, del sueño que aspira a encarnarse en la realidad. Si ponemos atención a la advertencia de Popper, sin embargo, estas aspiraciones pueden volverse peligrosas, pues en su intento por "realizar el cielo en la tierra", pueden acabar transformando "la tierra en un infierno".[357] ¡Cuídate de lo que deseas que se puede hacer realidad! Interesante

[356] Alfonso Reyes; op. cit., p.339.
[357] Karl Popper; *Das Elend des Historismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1974, p.VIII.

resulta remitir aquí a las llamadas "antiutopías", textos como *1984* o *La granja de los animales* de George Orwell, *El mundo feliz* de Aldous Huxley, que buscan poner de manifiesto justamente este punto: un sueño que parecía paradisíaco se transforma en una pesadilla. Hinkelammert hace ver lúcidamente de qué forma toda utopía comienza siendo crítica, pero una vez que alcanza su mundo ideal, se vuelve conservadora, pues, como señala, ha logrado un mundo "que vale la pena mantener".[358] De allí el surgimiento de los mecanismos necesarios para ello. Mecanismos que van del control a la represión, del cuidado a la vigilancia. La utopía se vuelve cárcel, amarra, tortura. "Utopía reaccionaria", contradicción en los términos que, sin embargo, es el destino de todo sueño que logra encarnarse: el paraíso soñado se vuelve infierno real.

Búsqueda de una salida; cómo salvar a la utopía de sí misma. Respuesta: no puede dejar de ser siempre sólo un horizonte. Dicho en términos de Hinkelammert, la salida de la trampa únicamente es posible si la utopía "promete crear un mundo cuya conservación sea imposible". La propuesta es sacarse de la cabeza que la utopía sea una suerte de mundo perfecto al modo como fue descrito por Moro, hacia el que hay que transitar, ascendiendo y acercándose hasta alcanzarlo. La razón es simple: es imposible prever cuáles serán los problemas futuros y los cambios que serán necesarios mañana. La búsqueda legítima de un mundo mejor debe entenderse, desde la perspectiva crítica, como una sociedad en tránsito permanente de construcción y reconstrucción de la sociedad en vistas a solucionar los problemas más acuciosos de cada momento. Hinkelammert introduce un componente móvil, evolutivo, que permite a la utopía ir adaptándose a las circunstancias emergentes y planteando nuevas y creativas soluciones. Se lanza el sueño hacia un más allá, hacia un después siempre diferido, necesariamente diferido. La utopía renuncia a su encarnación definitiva, sólo así se vuelve efectiva. La idea de sociedad perfecta es desterrada, la utopía sigue siendo un ideal regulativo. Aspiración necesariamente nunca alcanzada que

[358] Franz Hinkelammert; *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2002, p.299.

provee de sentido, de dirección al cambio. La efectividad de la utopía depende de su renuncia a crear el cielo en la tierra, conformándose con un ir intentando infinitamente acercarse hacia un ideal que, como la zanahoria del burro, nunca llegará a alcanzarse, entre otras cosas, porque la zanahoria no es nunca la misma. No hay fin de la utopía, la utopía es aspiración sin fin. De lo contrario, fin –en tanto que término– es sinónimo de muerte.

El derecho a nuestra utopía

El papel que ha tenido la utopía en América ha sido múltiple e incluso contradictorio. Ya desde su llegada sirvió como instrumento de control, de dominación. "América –dice Aínsa– 'tenía' que ser lo que se esperaba de ella. Poco importaba la realidad, tanto se creía en el proyecto."[359] Imposición de la utopía europea en América, el sueño del europeo se instala en el Nuevo Mundo. Ella habría de encarnar lo que no fue Europa, lo que se perdió allá. América sirve como un simple "soporte o estribo para la liberación europea".[360] Para eso el nuevo continente tiene que ser simplemente pasivo: pura naturaleza, sin historia: tabula rasa, simple soporte inerte. "La Utopía –dice Cerutti Guldberg– es una de las formas que toma la voluntad de poder imperial de Europa cuando se proyecta sobre América. Como la forma o acto se imprime en una materia pasiva o virtual, así, en la "voluntad de realidad" de estas utopías hay una voluntad de imponerse sobre lo que primero ha anonadado. La "nada americana".[361] Esta actitud, sin embargo, no es propia sólo de la época colonial, sino que, como lo han hecho notar algunos autores, perdura con una vigencia apabullante hasta nuestros días.

[359] Fernando Aínsa; *De la edad de oro a El Dorado*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1998 (1992), p.40.

[360] Horacio Cerutti Guldberg; *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991, p.113.

[361] Horacio Cerutti Guldberg; "Para una filosofía política indo-iberoamericana: América en las utopías del renacimiento", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.91.

La "utopía para otro" es como se ha llamado a este fenómeno, América como el topos de los sueños ajenos. Frente a esta "utopía para otro" surge el reclamo, la exigencia, la reivindicación, el llamado a la construcción y búsqueda de una utopía propia. ¿Cuándo llegará el tiempo para que nuestro espacio sea el topos de nuestra propia utopía? Pregunta por el derecho de los americanos de soñar y perfilar su propio futuro, de construir su mundo. No se trata de una protesta vacía de independencia, de un pataleo inconducente, pues en ello estaría en juego, según Cerutti Guldberg, "la afirmación de nuestra humanidad plena y con mayúscula"[362]. Se trataría de la posibilidad de abrirse maduramente hacia el futuro: la alternativa de determinar lo que queremos y debemos. La utopía propia se presenta así como una necesidad, una imperiosa necesidad que, como dice el mismo autor, "tiene que ver con la distribución social del poder, con los mecanismos de dependencia dominadora y explotación, con el ideal de justicia".[363] La utopía, la nuestra, sería, entonces, utopía de liberación.

• Justicia y liberación

Por supuesto, no todas las propuestas utópicas del continente son iguales; de hecho, es posible hacer distinciones entre tipos de utopías en América Latina,[364] lo cual no quita que exista una suerte de espíritu común que las unifica. Las diferencias atañen al modo propuesto de realización, el objetivo permanece inalterable: una sociedad justa, libre de dominación. Todas las utopías que se han dado en el continente pueden subsumirse en una sola categoría más amplia de "utopía liberacionista". Dicha aspiración se vehicula o, mejor dicho, se encarna, en una apelación a la utopía, al pensamiento utópico, como

[362] Horacio Cerutti Guldberg; *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991, p.17.

[363] Ibíd., p.115.

[364] Carmen Bohórquez distingue entre (1) utopías libertarias, (2) religiosas, (3) identitarias, (4) revolucionarias y (5) "utopía" (Boletín de Filosofía N° 9, Vol. 2, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1997-1998, pp.239-240). También publicado en *Pensamiento crítico latinoamericano*, Ricardo Salas (coord.), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005.

camino de liberación. Cerutti ya en 1973 programaba un proyecto de investigación de largo aliento sobre el tema de la utopía justamente en vistas de una "filosofía para la liberación". Diagnosticaba, entonces, una suerte de "renacer de la utopía" cuya motivación se encontraba en el "ansia de liberación de los pueblos postergados". Para la resistencia, para la liberación de una realidad oprimente, sólo parece posible apelar a la utopía, a los sueños. Únicamente queda, como dice Roig, "tener el coraje de afirmar nuestro derecho a pensar una sociedad mejor".[365]

Nuevamente Alfonso Reyes: "Cuando el sueño de una humanidad mejor se hace literario, cuando el estímulo práctico se descarga en invenciones teóricas, el legislador, el reformista, el revolucionario y el apóstol (el filósofo podríamos agregar nosotros) son, como el poeta mismo, autores de utopías".[366] En este sentido es que puede entenderse que junto al *Ego cogito* cartesiano y al *Ego conquero* de Cortés, Roig distingue un *Ego imagino* de los utopistas. Este último sería la forma propia que adopta el *Ego vindex* o *Ego liberador* de los latinoamericanos. La función utópica será, por lo tanto, liberada de la proyección de una Europa ideal sobre las tierras americanas, asumirá la tarea de la construcción teórica de una América ideal. Ante la realidad aplastante del dolor, de la pobreza, del hambre, del subdesarrollo, de la dependencia y la muerte que atraviesan al continente, el sueño, la aspiración no puede ser otra más que la de la justicia y la liberación para todos. En este punto se centra el gran sueño, nuestro sueño, la gran utopía continental, que, como dice el mismo Cerutti Guldberg, ha sido "soñada desde todos los tiempos por una parte de nuestra población: la mayoría, la marginada, la desamparada, la que siempre ha constituido la "carne de cañón" y la que ha pagado con su sangre la realización de utopías ajenas".[367]

[365] Arturo Andrés Roig; "La idea latinoamericana de América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura* I, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.31.

[366] Alfonso Reyes; "No hay tal lugar...", *Obras completas*, tomo XI, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1980, p.339.

[367] Horacio Cerutti Guldberg; *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991, p.17.

Los antecedentes más remotos en América Latina de la crítica a la injusticia y el sueño de liberación son de muy antigua data. Según Enrique Dussel, dicho discurso ya tendría en América cinco siglos de antigüedad, desde que Antón de Montecinos criticara a los españoles por las injusticias cometidas contra los indios americanos y fuera secundado luego por Bartolomé de las Casas y, más tarde, desde la cátedra de Salamanca por Francisco de Vitoria. En estos autores, aunque no son latinoamericanos, se encontrarían los primeros gérmenes de un discurso crítico, antiesclavista y antiviolencia. En ese contexto surgirán también los primeros intentos utópicos que, aunque aún no son "nuestra utopía", aluden a la realidad de explotación de los pueblos originarios de América. Se trata de los experimentos utópicos desarrollados a lo largo del siglo XVI como alternativas a la conquista imperial, especialmente en la experiencia vivida de la práctica religiosa y misionera, lo que Roig ha llamado el "pensamiento utópico colonial".[368] Aquí se sitúan los "hospitales" de Vasco de Quiroga en México, las misiones de Fray Pedro de Córdova en Venezuela, *La Verapaz* de Bartolomé de las Casas en Chiapas, la misiones de los jesuitas en la Provincia de Paraguay, los experimentos de Jerónimo de Mendieta y los franciscanos en México y, finalmente, la de los jesuitas José de Valdivieso y Ramón Viescans en Ecuador, que tienen la característica fundamental de que sus creadores ya son nacidos en América.

De allí en adelante el Nuevo Mundo se plaga de intentos utópicos, de experimentos y propuestas de mudos mejores "para nosotros". Propuestas que constituyen una multitud y que pueden rastrearse sin solución de continuidad hasta nuestros días. "Utopías de la independencia", "utopías de la organización republicana",[369] "utopías de desarrollo", "utopías del lenguaje", "utopía crítica de la utopía", "socialismo utópico", "utopía libertaria", "utopía anarquista",

[368] El pensamiento utópico colonial constituye lo que Roig denomina las "andanzas de Tomás Moro por América". Cf.: Arturo Andrés Roig; "Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano (1492-1880)", *El pensamiento latinoamericano y su aventura* II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, pp.173-197).

[369] Sobre la utopía en América Latina durante el siglo XIX, ver el artículo de Roig, op.cit.

"utopías vanguardistas", "utopías revolucionarias", etc. La marcha de la utopía por el continente ha sido larga e ininterrumpida. El listado de nombres tiende a ser interminable: Túpac-Amaru, Jean Jacques Dessalines, Francisco de Miranda, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Vicente Rocafuerte, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Santiago Arcos, José Ingenieros, José Martí, José Enrique Rodó, Emiliano Zapata, Augusto César Sandino, Ernesto Che Guevara, Fidel Castro, Salvador Allende y tantos otros que han contribuido a la construcción imaginaria de una América más justa, más libre.

La vigencia de este lugar soñado de resistencia, la actualidad del poder real de la utopía en Nuestra América se pone de manifiesto a finales del siglo XX en las palabras del Ejército Zapatista de Liberación Nacional: "Obreros, campesinos, estudiantes, profesionistas honestos, chicanos, progresistas de otros países, hemos empezado la lucha que necesitamos hacer para alcanzar demandas que nunca ha satisfecho el Estado: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Llevamos cientos de años pidiendo y creyendo en promesas que nunca se cumplieron (...) Nuestro pueblo sigue muriendo de hambre y de enfermedades curables, sumido en la ignorancia, en el analfabetismo, en la incultura. Y hemos comprendido que, si nosotros no peleamos, nuestros hijos volverán a pasar por lo mismo. Y no es justo. La necesidad nos fue juntando y dijimos basta".[370]

• Unidad e interculturalidad

Una América ideal dice Roig, una más humana, esto es, más justa, más solidaria, es una donde las diferencias se valoren positivamente y no por ello deje de haber unidad. El sueño americano –pero el latinoamericano– adquiere así riberas claramente delineables que apuntan tanto hacia la justicia-liberación como hacia la unidad

[370] EZLN, "Editorial", *El despertar mexicano*, órgano informativo del EZLN, 1 de diciembre de 1993, EZLN, *Documentos y comunicados 1*, Ediciones Era S.A., México DF, 2003, p.35.

latinoamericana. Ante la ostensible pluralidad y diversidad existente en América Latina han existido desde el siglo XVII intentos de integrarla. Como ya se dijo, es posible trazar un hilo que va desde Francisco de Miranda y Simón Bolívar, pasando por autores como Eugenio María de Hostos, Francisco Bilbao, Justo Arosemena, José Victorino Lastarria, José Ingenieros y tantos otros, hasta llegar a los intentos políticos de integración que buscan institucionalizarse, por ejemplo, en la ALALC, el TIAR, el Grupo de Contadora, el Grupo de los Ocho, el SELA, el ALADI, el Pacto Andino, el Mercosur, etc.

El sueño de unificación ha estado gatillado siempre, como es evidente, por la presencia de una amenaza externa. La defensa común ante un enemigo compartido –primero contra los conquistadores españoles, luego contra las invasiones norteamericanas y francesas– ha sido la motivación constante de los intentos de acercamiento. "¡Los árboles –dice Martí– han de ponerse en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas!" Razones prácticas constituirían el impulso hacia la integración. Frío "análisis costo-beneficio" como dicen bien Dooner y Fernández.[371] Los cálculos meramente pragmáticos son el constante fundamento de la unidad. Martí escribía que "Ningún pueblo hace nada contra su interés; de lo que se deduce que lo que un pueblo hace es lo que está en su interés. Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse".[372] Pronto se ve que estos cálculos son débiles fundamentos de unidad. Las razones de una unificación duradera no pueden encontrarse solamente en causas coyunturales: superado el *impasse* la tendencia más fuerte es a la disolución.

La unidad que aspira a permanecer requiere de un fundamento estable; no puede ser decretada simplemente a la luz de una razón práctica, de una conveniencia coyuntural y, por lo tanto, efímera. América Latina es multiplicidad, sin embargo, "pese a estos factores de diversificación –sostiene Darcy Ribeiro–, un motor de unidad

[371] Patricio Dooner y Gonzalo Fernández; "Democracia, autoritarismo e integración", *Sociedad, política e integración en América Latina*, Ediciones CINDE, Santiago, 1982, pp.5, 10.

[372] José Martí; "La conferencia monetaria de las repúblicas de América", *Nuestra América*, Ariel, Barcelona, 1970, p.44.

e integración opera en América Latina, tendiente a uniformarla y unificarla".[373] Algo, un algo por determinar, estaría en el fondo unificando un continente que se desmembra. Se han mencionado elementos aglutinantes de diferente naturaleza. En un plano cultural-sociológico se habla de la lengua, las estructuras sociales, la religión. Fenómenos que pueden retrotraerse, al modo de un fundamento, a una "historia común", a la pertenencia a un mismo "proceso civilizatorio" que da origen, en términos de Roa Bastos, a un "mismo horizonte cultural" y a un "destino compartido", para hablar en términos de Ribeiro.

Ideas que ya estaban presentes en la mente de Bolívar, que pueden rastrearse en innumerables pensadores como, por ejemplo, José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao. Este último lleva el asunto del fundamento de unidad a un plano aún más profundo al hablar de una "raza compartida" que se pone de manifiesto en la lengua, los credos y la política. La argumentación se desplaza desde lo político, histórico, cultural, lingüístico, moral, etc. Se entra en un plano mucho más problemático: el de la raza. La insinuación de Bilbao sirve para situar el asunto en el lugar de lo antropológico-cultural. Lo que unificaría a América Latina serían los latinoamericanos. En los hombres que pueblan y han poblado el continente podría estar el elemento unificador. Ellos comparten, lo diremos con precaución, una "identidad" –aunque no la conozcan– o, al menos, para usar una expresión de Schwartzmann, un simple "afán de autoconocimiento".[374] Pese a todas las diferencias externas existe, según este autor, "la continuidad, la oculta coherencia de una idea del hombre que, aún apenas insinuándose, crea la unidad americana por encima de todas las posibles relativizaciones". Aunque todo lo demás no sea más que diferencia, América Latina es, al final, una, porque un solo espíritu compartirían los latinoamericanos.

En la práctica, pura frustración. Ya el sueño de unidad acariciado por los libertadores tuvo una corta vida. Sueño que se hace

[373] Darcy Ribeiro; "La cultura latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.108.

[374] Félix Schwartzmann; *El sentimiento de lo humano en América*, Universitaria, Santiago, 1992 (1950-1953), p.234.

pedazos una y otra vez, desmembrado en una pluralidad de pequeñas naciones y que pese a todo surge y resurge como un sueño de la integración, postulado por políticos, escritores, pensadores. La eterna y obsesiva aspiración de unidad no es más que, en términos de Benjamín Carrión, "la historia de los más constantes fracasos".[375] Las razones, las causas del fracaso constante, más bien las explicaciones que se han dado, han sido múltiples. Se ha hablado tanto de problemas externos como internos.

Quizás, como se ha sostenido en el último tiempo, la Magna Colombia, tal como fue planteada, fue desde siempre inviable. Se ha intentado fundar una unidad latinoamericana pretendiendo desconocer las evidentes diversidades culturales entre los distintos pueblos del continente. Los fundamentos de la unificación, cuando no netamente prácticos, han tenido todos un claro carácter eurocéntricos. A modo de ejemplo, la lengua que se ha esgrimido como fuente de unidad es el castellano que, aunque la más difundida en América Latina pues se habla casi sin variaciones dialectales en la gran mayoría de los países, no puede inducir a olvidar el portugués, el francés y la innumerable cantidad de lenguas indígenas que, pese a las lamentables desapariciones, aún subsisten. El castellano es sólo una lengua entre una multiplicidad de lenguas que se hablan en el continente, y, así, difícilmente puede ser el fundamento de una unidad natural. Del mismo modo, el tema de las estructuras sociales compartidas o lo de la religión única (cristiana en este caso), así como lo de una historia común, o del mismo horizonte cultural, son manifestaciones monoculturales que se pretende hacer extensivas a todo el continente.

La unidad de la América Latina es, pues, proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria. La unidad o integración no puede ser una mera homogenización, sino unidad en la diversidad; no puede ser monoculturalidad, sino multi o pluriculturalidad. Existe una América, diría Martí, pero no en el sentido de una entidad uniforme, homogénea, compacta, sino

[375] Benjamín Carrión; "Raíz de la cultura latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.406.

como un mosaico, una pluralidad de pueblos y culturas que deben ser descubiertos, valorados y respetados en su variada riqueza. Una que se manifiesta en múltiples ámbitos, por no decir que en todos ellos, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etc. Esto, por supuesto, sigue siendo un programa, un proyecto, un sueño, la utopía de Nuestra América. Como escribiera Martí: "El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, el desestancar al indio; en haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que alzaron y vencieron por ella". Un hermanar que, lejos de sueños afiebrados, implique el dejar lugar para todos, un espacio para que cada uno se exprese desde su cultura y sus tradiciones. Dante Polimeni lo ha expresado de la siguiente forma: "La utopía que defendemos no es un regreso a paraíso alguno. La visualizamos como una enérgica y fluida tensión entre lo real y lo posible, un espacio plural donde indios, negros y mestizos, ahora campesinos, obreros, marginales de nuestra América, puedan desarrollar sus culturas de un modo articulado con la sociedad plurilingüe y multiétnica".[376]

4. Filosofía para la liberación

Si hay un elemento común e infaltable en una filosofía liberadora, este es el inconformismo, el malestar, la incomodidad que no se duerme en sus laureles sino que se rebela para no dejarse azotar por un destino aparentemente inmanejable. Estamos ante lo que Arturo Rico llama el "estilo levantisco de la filosofía", que no es otra cosa que "esa contumacia en desafiar todos los dogmas, ayer religiosos o políticos, hoy científicos".[377] De acuerdo con su idea, la que comparto plenamente, la filosofía tiene una función liberadora que le es intrínseca, que le es tan propia que llega a sostener que "filosofar

[376] Dante Polimeni; "Autodescubrimiento y destino", *A 500 años. América se descubre a sí misma*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1993, pp.31-32.

[377] Arturo Rico Bovio; "Prologo", Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, CICSyH, México DF, 1997, p.VII.

y liberar son palabras hermanadas". El problema, según el autor, es que existen "filosofares con mala memoria" que han olvidado este llamado del pensamiento a abrir, a emancipar, enfermándose, dice, de "academicismo" y entrampándose en "círculos viciosos narcisistas" que describe en términos de construcción de cofradías con el fin de "rendir culto a filósofos entronizados". Recuperar el carácter indómito del filosofar es recuperar la memoria, volver a lo que le es más propio.

Desde esta perspectiva, hablar de "filosofía de la liberación" es casi una tautología, es analítico: toda filosofía sería liberadora. Si no lo es, hay que liberarse de ella, lo cual, sin duda, es una exigencia indispensable en algunos casos. De hecho, desde que la "filosofía de la liberación" se vuelve una categoría historiográfica, designando, como decía, un movimiento nacido en Argentina al inicio de los años 70 del siglo pasado, la propuesta ha ido perdiendo en filo crítico y los esfuerzos por revitalizarla no parecen tener resultados. No significa esto, por supuesto, que ella perdiera del todo su vigencia: los problemas diagnosticados hace más de treinta años están más vivos que nunca. En algunos casos, sin embargo, su eficacia y efectividad decayó definitivamente y de lo que se trata aquí es justamente de eso: eficacia y eficiencia. En este sentido es que con Cerutti Guldberg me parece más adecuado hablar de una "filosofía para la liberación". Al modo de una filosofía de la liberación después de la "filosofía de la liberación", como se llama un artículo del mismo autor.

En este marco se han abordado aquí tres líneas de desarrollo del pensamiento que me parecen especialmente relevantes: la pedagogía, la historia y la utopía. No son las únicas, pero sí parecen caminos particularmente señalados para contribuir a la liberación. Son desarrollos que, alejados de todo mesianismo –no se plantean como saberes de salvación– o de heroísmos hipertrofiados –no pretenden liberar a nadie– abren caminos de emancipación reales que habrán de ser transitados por los oprimidos mismos, por las víctimas. Emancipación que no es, por tanto, obra del pensamiento filosófico, pero al que este estaría haciendo su contribución específica. La pedagogía de la autonomía desarrollada por Freire y Salazar Bondy busca constituirse en un apoyo para que los educandos

puedan alcanzar su desarrollo como hombres plenos en un proceso educativo que está, en gran medida, en sus propias manos. La filosofía de la historia emergente con sus diferentes manifestaciones y distintas propuestas –desde el rescate de la historia subterránea, pasando por las historias alternativas, episódicas, hasta la nueva novela histórica– pretende constituirse en un aporte al quiebre de una cierta concepción rígida de la historia que momifica el presente y estanca el futuro, abriendo así el mañana. En este mismo sentido la utopía, como línea de pensamiento siempre presente en América Latina, en cuanto se plantea como un horizonte que nace de la molestia y se plantea como propuesta, contribuye a que nos pongamos en marcha –una marcha interminable pero concreta– hacia un mundo mejor: más justo, más unido.

B. Filosofía liberada

"La Universidad europea ha de ceder a la Universidad Americana", dice Martí. "Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra", sostiene. Nuestra filosofía, podríamos agregar, debe primar por sobre la que no es latinoamericana. "Nuestra América" es un llamado a sacudir las cadenas, a atreverse a trabajar con "la camisa al codo" y "las manos en la masa". "Crear" es el verbo fundamental para Martí. Pensamiento que busca emanciparse en la creación. Se descubre amarrado, constreñido, obligado y dirigido en ciertas direcciones, hacia determinados objetos. Creatividad coartada por criterios impuestos y sobrepuestos, amenazada en su propia esencia: creatividad que corre el riesgo de perder toda creatividad. La filosofía se revela y asume el riesgo del acorralamiento, asume que su creatividad pueda ser sinónimo de negación. Alejándose de los criterios y normativas impuestas, tal vez ya no sea filosofía. Pero, como dice Martí: "El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!".

Búsqueda de caminos propios, de sendas intransitadas, sin señalética, pero en la propia tierra. El siguiente es el derrotero, el mapa de algunos de los senderos ya transitados, una hoja de ruta donde marcar un par de los recorridos de liberación que ya han sido utilizados por los latinoamericanos. Es también un catastro de reacciones, de respuestas, un listado de algunas de las formas en que se ha pretendido responder creativamente ante la dependencia del propio pensamiento. Frente a la copia, la búsqueda de originalidad

y autenticidad. El encuentro con la tierra, con el lugar y sus múltiples representaciones. Una nueva forma de ejercer la disciplina filosófica, de practicar la filosofía. Ante una enseñanza castradora, una de carácter suscitador; frente a una historia sesgada, una historia de las ideas.

1. Originalidad y autenticidad

Al hablar de lo colonizada que está la filosofía nuevomundana, el punto de partida fue Hegel: "lo que aquí acontece no es hasta ahora más que el *eco* del viejo mundo y el *reflejo* de ajena vida".[378] Como un fantasma ha rondado este diagnóstico/acusación entre los latinoamericanos, disfrazado de observación objetiva. Recibir, imitar y comentar la filosofía europea, aquella que verdaderamente puede ser llamada filosofía, es lo que les correspondería a los pensadores locales. Dejar de lado la imitación pasa a ser un objetivo, una tarea, un deber, una exigencia, una obligación. El mismo Andrés Bello ya en 1848 había advertido a los jóvenes chilenos acerca de la "servilidad excesiva" respecto de lo europeo: "somos ahora arrastrados más allá de lo justo por la influencia de Europa, a quien, al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces, debiéramos imitar en la independencia de su pensamiento".[379] La inautenticidad filosófica, por lo tanto, debe ser evitada, dejada atrás. Es el llamado de los "emancipadores mentales", como los llamó Leopoldo Zea.

El camino hacia una postura en que cuaje esta exigencia ha sido largo y se ha movido por un sendero difícil de transitar si lo que se pretende es no recaer una y otra vez en los vicios propios de una reflexión colonizada. Comenzaré con un repertorio de gestos, actitudes y posturas iniciales que lentamente se van desplazando

[378] G.W.F. Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, p.114 (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, José Gaos (trad.), Alianza Universidad, Madrid, 1989, p.177).

[379] Andrés Bello; "Autonomía cultural de América", *El Araucano*, Santiago 1848, *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.193.

en este sentido y que se mueven desde el rechazar y negar absolutamente hacia posturas que pretenden asimilar o inculturar. Excluyentes pero articuladas, estas propuestas parecen describir una suerte de evolución, de desarrollo que, aunque no necesariamente cronológico, da cuenta, en diferentes momentos, de un proceso que va desde la exclusión visceral de lo europeo hasta un apropiarse del discurso filosófico occidental, marcando un primer tramo del camino –la búsqueda de la originalidad y la autenticidad–, que tiene como su rendimiento más sobresaliente el descubrimiento del lugar de enunciación.

Negación y rescate

La reacción inicial frente a ese constatar la inautenticidad y colonialismo del pensamiento latinoamericano es la negación completa de la cultura dominante: destrucción violenta de todo vestigio extranjerizante. Llamado a la originalidad absoluta, al olvido de lo preexistente, borrón y cuenta nueva, renacimiento, y todo, como dice Enrique Molina, "por el prurito de la busca de una perfecta originalidad".[380] Desconfianza y desprecio ante lo extranjero. "Trauma de la marca colonizadora", como ha sido llamada con acierto.[381] Trauma que lleva a establecer una tajante línea divisoria entre lo foráneo y lo propio. Límite que tiende a ser infranqueable y pone al filósofo ante la disyuntiva de tener que optar: o se innova desde lo absolutamente propio o se copia descaradamente.

Se desata así una tendencia extrema hacia la autoafirmación que se traduce en posturas político-culturales que tienen en común la negación del otro. Una de las manifestaciones más significativas de autoafirmación ha sido la de rescatar el aporte indígena. Miró Quesada y Luis Villoro han puesto de manifiesto que en algunas ocasiones esta tendencia ha conducido a extremismos: como el de

[380] Enrique Molina; *Confesiones filosóficas*, Nascimento, Santiago, 1942, p.111.

[381] Cf.: Nelly Richard; "Latinoamérica y la postmodernidad", *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Herlinghaus/Walter (ed.), Langer Verlag, Berlín, 1994, pp.210-222.

negar los valores de la cultura occidental glorificando lo puramente indígena.[382] El indigenismo, y más contemporáneamente el indianismo,[383] en cuanto designan tanto un movimiento de acción social, como una determinada actitud que busca recuperar el mundo precolombino con la intención de reconocerse en él y revalorarlo, se plantean habitualmente de manera negativa respecto de las culturas extraamericanas.

En el mismo sentido, tras las guerras de independencia, el intento separatista se traslada a planos que trascienden lo político: liberación mental y espiritual. De acuerdo con Rojas Mix, lo que caracterizó al primer "hispanoamericanismo" fue una revisión extremadamente crítica del pasado; la Conquista y la Colonia se juzgan como épocas de barbaridades y tiranía.[384] De allí la "leyenda negra". Prima un discurso antiespañol que busca negar, destruir, enterrar todo lo que provenga de la "madre patria", manteniendo como único vínculo insoslayable la lengua; testimonio innegable de una dominación que se prolongó más de tres siglos.

Lo americano contrapuesto a lo foráneo, lo autóctono, lo original, lo auténtico por oposición a lo extraño. Valoración desmesurada de "lo propio", nueva forma de etnocentrismo, eurocentrismo de signo opuesto. No hay de hecho autenticidad alguna en la negación absoluta de toda una faceta real del mundo americano: su

[382] Francisco Miró Quezada; "El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económia, México DF, 1995, p.133. También, Luis Villoro; "La función simbólica del mundo indígena", *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.430.

[383] La diferencia entre una y otra tendencia está en el hecho de que, mientras el primero de ellos, el indigenismo, es llevado a cabo por miembros de la civilización occidental, el segundo, el indianismo, ha sido promovido por los indígenas mismos. Como señala Berdichewsky: "El indigenismo, ya casi centenario, expresa ideas progresistas de diversos sectores avanzados, liberalizados y radicalizados, de las sociedades mayores con respecto a la cuestión indígena. La indianidad o indianismo, de sólo tres décadas de edad, refleja las aspiraciones liberadoras de las propias masas indígenas, en cuanto racionalizadas ideológicamente por una naciente intelectualidad india" (Bernardo Berdichewsky; "Indigenismo-indianidad", Boletín de Filosofía Nº 9, Vol. 3, Santiago, 1997-1998, p.210).

[384] Cf.: Miguel Rojas Mix; *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1991, pp.64ss.

pasado europeo. Los logros de la filosofía occidental, de hecho, son parte del patrimonio cultural de los americanos. Al menos de una parte importante de la población americana. No es posible simplemente olvidar que sus raíces son también europeas, por lo que renunciar a "la herencia materna", a juicio de Enrique Molina, es una "actitud descabellada y absurda".[385] Recordando a Bolívar, los latinoamericanos son "europeos por derecho", es decir, por el lado de la madre. De allí que el latinoamericano pueda "usar" (facultad de "uso") la tradición filosófica europea: ella almacena los logros de "sus" antepasados, aunque Europa, como señala el mismo Molina, "de vida intensa, creadora, atormentada y trágica, sin ser mala, había tenido devaneos y sido parte por obra del destino en dramas sangrientos".[386] Que no fuera la mejor de las madres no implica tener que renunciar a su legado. Como hijos de Europa los latinoamericanos acceden, a través de la filosofía occidental, a la herencia que les corresponde por derecho.

También Mayz Vallenilla califica de "absurdo", además de "necio" "pensar siquiera que lo original de la filosofía americana pueda consistir en ignorar, olvidar o despreciar el patrimonio filosófico que, como fruto de un arduo y permanente esfuerzo, es hoy en día un acervo de la humanidad".[387] Según este autor el capital filosófico europeo sería patrimonio de todos, no de alguna nación o continente, y, por supuesto, también de los latinoamericanos. Por lo que no se puede ni se debe creer que el quehacer filosofante puede desentenderse de lo que el autor considera las "conquistas universales de la filosofía".

El latinoamericano recurre a la tradición de la filosofía europea con pleno derecho, del mismo modo como cualquier ser humano puede hacerlo. No por eso el resultado tendría que ser una filosofía inauténtica: beber de la tradición no implica necesariamente plagiar. La búsqueda de originalidad no tiene por qué pasar por el olvido, entierro y destierro de la tradición occidental. Enrique Molina,

[385] Enrique Molina; *Confesiones filosóficas*, Nascimento, Santiago, 1942, pp.108-109.

[386] Ídem.

[387] Ernesto Mayz Valenilla; "Programa de una filosofía original", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993, p.78.

recordando a Duhamel, señalaba que "la originalidad no consiste por modo necesario en el descubrimiento de valores absolutamente nuevos; basta a veces la integración de viejos valores en formas nuevas".[388] La línea divisoria entre lo propio y lo ajeno tiende así a diluirse en un ajeno que se hace propio, que se a-propia. En palabras de Leopoldo Zea: "no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar, a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América".[389] La historia filosófica de Occidente debe y puede ser aprovechada. Asumir la filosofía occidental y situar el propio reflexionar en la línea de una historia que se remonta hasta los griegos no desmerece su aspiración a la originalidad.

Asimilación-inculturación

Intento de escape tanto de la inautenticidad como de la negación. Alejarse de la colonización sin abandonar el legado de la filosofía occidental. Algunos hablan de importar para luego adaptar, asimilar y apropiarse; otros prefieren utilizar la idea de la "instrumentalización"; están también los que gustan del verbo traducir o la idea de tomar prestado con la consecuente deuda aparejada; y los más audaces se inclinan por el término dialogar. Todas categorías que buscan concebir de manera tal la relación con la tradición filosófica occidental que pueda desmarcarse de la acusación de ser una reflexión colonizada e inauténtica, sin tener por ello que renunciar a sus logros.

El primer momento es material, físico, e implica siempre la importación, un traslado de conceptos, categorías, doctrinas, sistemas completos desde el Viejo Mundo hasta Nuestra América. La actitud inicial es ostensiblemente pasiva, se refiere a aquel simple recibir del que se hablaba antes, para aprehender, estudiar, simplemente absorber. A juicio de Jorge Millas, no hay, en realidad, elección, pues "para filosofar, en el riguroso sentido de la palabra, se necesitan ins-

[388] Enrique Molina; op. cit., p.111.

[389] Leopoldo Zea; *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México DF, 1989 (1969), p.39.

trumentos de precisión: conceptos, principios y métodos. Sin ellos, estamos condenados al naufragio intelectual".[390] Dicho instrumental, según este autor, no puede hallarse más que en la historia de la filosofía, esto es, en la historia de la filosofía europea. Allí es posible encontrar los indispensables "repertorios", como los llama Millas. Repertorio de conceptos –ser, existencia, esencia, accidente, cosa en sí, trascendencia, realidad, idealidad, devenir, causalidad, conciencia, verdad, valor, etc., repertorio de preguntas fundamentales.

Como dicen tanto Cecilia Sánchez como Leopoldo Zea, se "toma prestado"[391] de la filosofía europea el indispensable arsenal para filosofar. Una vez en posesión de él, justo en el momento en que la mera copia parece inevitable, allí donde no quedaría más que ser "eco y reflejo" es cuando la copia se haría imposible, es decir, impensable. Si no hay identidad numérica, ha puesto de manifiesto Frege, tiene que haber alguna diferencia cualitativa. En otras palabras, ningún reflejo es completa y absolutamente igual al original; si lo fuera no sería otro sino que el mismo. La identidad implica incluso la del espacio y el tiempo. La misma doctrina, el mismo sistema, los mismos conceptos, que en realidad no pueden seguir siendo los mismos.

Ninguna importación, además, es inocente; cualquier tipo de préstamo es intencionado. Esta sola constatación ya le daría un sentido nuevo al traslado de doctrinas y conceptos extranjeros a América, lo que se expresa, antes que nada, en la selección que se haga. Se elige, se solicita, se importa en virtud de las necesidades que se tengan. No cualquier doctrina llega a América, sino aquellas que están de acuerdo con los intereses de los americanos. De entre el enorme caudal acumulado durante la historia de la filosofía se eligen aquellas herramientas teóricas que mejor sirven para enfrentar los problemas que se tenga. El filósofo latinoamericano echa

[390] Jorge Millas; *Idea de la filosofía. El conocimiento*, Universitaria, Santiago, 1969, p.58.

[391] Cf.: Cecilia Sánchez; *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992, p.40. Leopoldo Zea; *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México DF, 1989 (1969), p.32.

mano, toma en préstamo, se apropia de determinados conceptos, categorías, argumentos, para "aplicarlos" en la solución de aquellos asuntos que le interesa resolver. La filosofía europea se constituye así en una herramienta en manos americanas. Sus conceptos son, en términos de Millas, los "útiles instrumentos de trabajo, como si dijéramos herramientas de precisión". La tesis de la "instrumentalización", que fuera planteada por primera vez por Alberdi, reconoce aquí su fundamento.[392] Lo que haría el filósofo latinoamericano es, en palabras de Cecilia Sánchez, simplemente "valerse de la filosofía europea" para su propio interés. La Historia de la Filosofía adquiere de este modo un "valor de uso".

Para que pueda ser usada, una vez en América, toda doctrina, concepto, teoría, sistema, argumento tiene que cambiar, alterarse, mutar. Sigue siendo una filosofía europea, pero algo diferente, especial, un poco distinta. En ella es posible reconocer las ideas originarias, pero ya no serían lo mismo. Esta transformación es, en primer lugar, consciente, intencionada, buscada, y tiene como fundamento la instrumentalización, pues toda instrumentalización implica siempre "adaptación". Adaptar es un verbo que está ligado a los de alterar, modificar, afinar, adecuar. Adaptar es siempre acomodar. Se adapta para que sirva mejor, para que sea un instrumento más idóneo, un posibilitador. Se adapta para aumentar la eficiencia de un concepto en la resolución de algún tema, para poder usarlo mejor. De esta modificación depende la aplicabilidad de lo importado. Pequeños ajustes que pueden o no deformar el contenido original, pero que implicarían mayor efectividad. En esta adaptación se jugaría el genio original del latinoamericano; allí el filósofo nuestroamericano le "imprime su sello", como dice Alejandro Korn,[393] a la filosofía recibida desde fuera: le pone su huella digital.

La primera adaptación es la indispensable "traducción", y toda traducción es, como se ha dicho, una "traición". Con ello se estaría

[392] Cf.: Juan Bautista Alberdi; "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.145-151.

[393] Alejandro Korn; "Filosofía argentina", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993, p.30.

abandonando el campo del mero traslado para acceder al de una suerte de creación. Una novedad dada por el traspaso a otra lengua, a otro universo lingüístico, pero también a otro mundo, a otro contexto, a otra situación. Se modifica lo importado: se adapta a la lengua y a la situación latinoamericanas.[394]

Ahora bien, aunque no sea de modo intencionado, aunque no se la cambie con fines específicos, la filosofía proveniente de Europa sufre, de todas formas, siempre un grado de alteración incontrolable. Por mucho que la finalidad sea directa y expresamente copiar el original, existiría un nivel en que dicha imitación difiere del original y se va de nuestras manos: no es posible la fidelidad absoluta. Desde esta perspectiva, la originalidad sería inevitable. Toda copia, dirá Leopoldo Zea, sólo puede ser una "mala copia", transformando una crítica en un argumento a favor de la originalidad del pensar latinoamericano. Toda "adopción", según Salazar Bondy, implica dos lados: una asunción de algo extraño y su modificación. "En la misma acción de copiar, de calcar, se daría, aun sin pretenderlo y quizás a pesar nuestro, algo de nuestro modo de copiar, de nuestro modo de calcar que hace distinto el original de la calca."[395] La filosofía latinoamericana es, de acuerdo con esta postura, filosofía europea mal copiada, una filosofía que, por eso, es original. No importa cuánto se esfuerce el filósofo latinoamericano, no podrá nunca asumir la filosofía europea como si fuera europeo. En cualquier lectura de las doctrinas importadas, remitiendo a la tradición hermenéutica iniciada por Heidegger y desarrollada por Gadamer, estará presente toda la tradición, el "horizonte" del lector no sólo influyendo, sino determinando la comprensión que se tenga de ella.

Ya sea intencionada o casualmente, en su relación con la filosofía occidental el pensamiento latinoamericano contendría siempre grados de originalidad. Parafraseando a Hegel, Leopoldo Zea señala que "parecieran ecos de ajenas vidas, reflejos de algo que le es extraño; pero en realidad no lo son. Lo que surge, debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que

[394] Cf.: Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988 [1968], p.28).

[395] Leopoldo Zea; *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, op. cit., p.45.

las ha originado".[396] De la inautenticidad original se transitaría a la autenticidad de la apropiación. No se la produce pero, de acuerdo con Cecilia Sánchez, "se la apropia de un modo singular".[397] Jorge Millas habla de que "se hace suyo el pensamiento ajeno".[398]

Constante en la Historia de la Filosofía: toda filosofía es deudora. "¿Acaso la Europa moderna –pregunta irónicamente Mamfredo Kämpff– no tomó el distante pensamiento griego para elaborar su filosofía?"[399] El apropiarse de la tradición constituye la historia de la filosofía. Que el proceso de apropiación sea activo hablaría de originalidad. El mecanismo: el "diálogo", es decir, pensando "a partir del pensamiento ajeno, el cual, repensado polémicamente, se convierte en pensamiento propio".[400]

Más allá de la mera "asimilación" de la filosofía europea por parte de los pensadores latinoamericanos, se ha propuesto la alternativa de la "inculturación", que fuera planteada, en primer lugar, desde el ámbito de la teología y llevada a la filosofía por autores con doble militancia. Juan Carlos Scannone, por ejemplo, se hace eco del Documento de Puebla para fundar su tesis de que es la "sabiduría popular" la que funciona de vínculo, de vehículo para la inculturación. En dicho documento se habla de una determinada cultura latinoamericana, con características propias, con un "modo peculiar" de vivir la relación con la naturaleza, con el hombre y con la trascendencia. Del mismo modo, se habla allí de un cierto acervo de "contenido" y de un "modo o forma de articularlos": la sabiduría popular. Dicha sabiduría se caracterizaría, a grandes rasgos, por dos cosas. Primero, por unir sin confundir, sintetizar respetando la especificidad y las diferencias; por no separar, pero tampoco reducir, dando lugar a una "articulación creativa".[401] Segundo, por no darse primariamente en el orden del concepto, sino en el símbolo artístico,

[396] Ibíd., p.34.

[397] Cecilia Sánchez; op. cit., p.72.

[398] Jorge Millas; op. cit., p.15.

[399] Mamfredo Kämpff Mercado; *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago, 1958, p.32.

[400] Jorge Millas; op. cit., p.15.

[401] Juan Carlos Scannone; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp.77-78.

religioso, etc., y en el orden de las relaciones interpersonales, originando "síntesis vitales".

La idea de la inculturación, de acuerdo con Fornet-Betancourt, es entender la filosofía latinoamericana "en el sentido preciso de una forma de pensamiento que, reconociendo y respetando todavía la normatividad formal-metodológica del núcleo fuerte –el logos– que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, la historia y el contexto propios".[402] Los momentos clave para esta postura son, primero, el "reconocimiento y respeto" del logos europeo-occidental como "el" logos filosófico, y, luego, la "adaptación creadora" de dicho logos a la cultura latinoamericana. De esta manera, al adaptar creativamente se estaría superando la simple imitación y repetición. Se va inculturando la filosofía.

Descubrimiento del sujeto y su lugar

Raúl Fornet-Betancourt, luego de haber sido en algún momento uno de los defensores de la idea de la inculturación, se retracta expresamente de ella. La razón que lo fuerza a hacerlo es, como confiesa expresamente, que dicha postura ya no le parece suficientemente "radical". Los argumentos que para ello propone parecen rotundos, pues, en efecto, dice, "hay razones para sospechar que la idea de inculturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte (...) y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente".[403] Habría, según esta postura, un "núcleo fuerte" de la filosofía, una "estructura fundamental de la racionalidad" que es de origen occidental y que se caracteriza por quedar inalterada, por ser inmodificable. Todo tipo de "adaptación creativa" se da en la periferia de ese núcleo, reconociendo allí un

[402] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.61.

[403] Ibíd., p.62.

límite para la innovación. Tenemos así un logos monoculturalmente determinado por Occidente que pretende arraigarse en la cultura amerindia. El supuesto es la existencia de una racionalidad universalmente válida que se identifica con el logos occidental.

Análogamente se puede sostener lo mismo de todos los intentos de búsqueda de originalidad antes mencionados. Ni el gesto de "importar" con el objetivo de "instrumentalizar", ni el de "adaptar", así como por supuesto tampoco el de "copiar" aunque se lo haga mal, o el de "apropiarse" de la filosofía europea, reconociendo los niveles variables de originalidad que se puedan alcanzar, es suficientemente radical. Ninguno de estos intentos logra, en realidad, superar el desnivel propio de una dominación en el ámbito de lo filosófico. La filosofía europea occidental es la que se importa, se instrumentaliza, se adapta, se copia y se apropia, pero sigue siendo la filosofía europea: el "núcleo fuerte" del que habla Fornet-Betancourt permanece y, al parecer, debe permanecer inalterable para que el resultado sea propiamente filosofía. El intento de alcanzar originalidad por esta vía, por lo tanto, simplemente fracasa.

Esto no significa, por supuesto, que no se haya avanzado. La disputa misma acerca de la originalidad y autenticidad del pensamiento latinoamericano, el hecho de que ella haya tenido lugar, constituye un paso especialmente significativo, pues implica el reconocimiento de aquello que la filosofía europeo-occidental ha querido borrar: el sujeto y su lugar de enunciación. Lo que hacen los latinoamericanos que tomaron parte en esta disputa fue intentar, todavía de manera titubeante, asumir su propio carácter de sujeto filosofante y, en tanto que tal, con un lugar de enunciación propio: América Latina. La discusión se lleva a cabo sobre una constatación que no está en disputa: que se trata de una filosofía que se importa a América Latina, que se instrumentaliza de acuerdo con las necesidades de los latinoamericanos, que se adapta a esa realidad y sus exigencias, que se la apropia en vistas de ese sujeto y desde ese lugar, que es en la cultura latinoamericana en donde se pretende inculturar la filosofía europeo-occidental.

El hito fundacional en dicho reconocimiento es, sin duda, Juan Bautista Alberdi y su ya clásico texto "Ideas para un curso de

filosofía contemporánea" de 1842. "No hay, pues, filosofía universal", sentencia el argentino, pues ella emana de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país". De allí la necesidad de una filosofía americana, una que se haga cargo de las "necesidades sociales de nuestros países", dice Alberdi. La nacionalidad de la filosofía no se da por su objeto, su proceder, u otra cosa, sino que "la filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación".[404] Incluso se atreve a hacer una enumeración taxativa de los objetos de estudios prioritarios para una filosofía americana. Se pregunta ¿cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Y responde: "los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano".[405] La lista se sustenta sobre un determinado balance, un cierta imagen de América en virtud de la cual se diagnostican sus necesidades. La filosofía para Alberdi sólo tiene sentido en vínculo con el sujeto filosofante y en relación directa con su lugar latinoamericano de enunciación.

2. Sujeto(s) y lugar(es)

La dependencia más radical de la filosofía, señalaba antes, se da allí donde se deslinda lo que "es" propiamente filosofía de lo que "no es" en realidad filosofía. Es en ese punto, también, donde se abre la alternativa de una liberación del pensamiento filosófico. "La tarea que nos proponemos implica la redefinición del concepto mismo de 'filosofía' y el esfuerzo por fundar un nuevo filosofar."[406] Con

[404] Juan Bautista Alberdi; "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, p.150.

[405] Ibíd., p.149.

[406] "Manifiesto salteño", en Horacio Cerutti Guldberg; *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992, p.297.

estas palabras se abre el "Manifiesto salteño" que, de accidentada historia, expresa el modo como un grupo de argentinos concebía su tarea en vistas a la constitución de una filosofía liberada hacia principios de la década de 1970. Este grupo fue capaz de ver con claridad que fundar un nuevo filosofar, uno que pudiéramos llamar "nuestroamericano", pasa, antes que nada, por una redefinición del concepto mismo de filosofía. No se trata sólo de la búsqueda de originalidad o autenticidad, ni de ensayar nuevos puntos de partida, de cambiar simplemente el objeto de la reflexión, o su estilo. Tampoco se logra mucho alterando el modo de enseñarla o historiarla. La liberación de la filosofía se juega en un cambio radical al nivel de su conceptualización.

En la búsqueda del concepto de una filosofía liberada, distintos autores avanzan diferentes soluciones. Ensayando un hilo conductor o un elemento aglutinador de estas maneras de entender lo que sea una "filosofía liberada", diremos que todas ellas se paran sobre aquel reconocimiento fundado por Alberdi. Todas tienen en común el afirmar, justamente, aquello que se quiso tachar en el contexto europeo, esto es, el sujeto filosofante y su lugar de enunciación. Las propuestas para una filosofía latinoamericana liberada comienzan por asumir al pensador como protagonista de un pensar situado. Todas pretenden ser una "filosofía localizada"; vale decir, la de los latinoamericanos en América Latina. Ellas parten, sin embargo, aunque parezca en principio contradictorio, de sujetos diversos y de lugares distintos. Tal vez siendo más sutil debería decir en realidad que surgen a partir de acentuaciones de diferentes aspectos de un solo sujeto en el mismo lugar. A partir del rescate del mismo sujeto filosofante –los latinoamericanos– se arraigan en un mismo sitio geográfico –América Latina. No se trata, sin embargo, del mismo sujeto ni del mismo lugar o, al menos, no siempre se destacan las mismas facetas. De allí que las diferencias se den en la manera en que se proyecta, se comprende, se representa dicho "sujeto" y su "lugar". De nosotros, siempre se trata de nosotros. Nuestra América, siempre se trata de Nuestra América, pero poniendo al frente diferentes escorzos de dicha representación. A partir de allí se puede comprender que, pese a que los diferentes autores sostengan una

liberación de la filosofía en vista de su rescate del sujeto filosofante y de su arraigo a un lugar, sin embargo, sus propuestas difieran. A continuación, algunos de estos sujetos y sus lugares –sólo algunos de ellos– y la correlativa propuesta de liberación del pensar que de allí emana o, dicho de otro modo, que en ellos se arraiga.

Pensamiento religado

Es Pedro Trigo quien señala que la filosofía en América Latina es un "pensamiento religado".[407] Antes de dilucidar más detenidamente lo que esto significa, es inevitable observar que filosofía latinoamericana sería, entonces, a primera vista, una suerte de religión. Esto, aunque pueda ser muy desacertado, en realidad no tendría nada de sorprendente, pues Trigo es un sacerdote jesuita; su reflexión se da en el marco del "Grupo jesuita de reflexión filosófica". Por lo demás, una cuestión que no es nueva, que hay que tener muy en cuenta y que Roig ha puesto claramente de manifiesto, es que "el movimiento de Filosofía de la Liberación no fue en Argentina nunca ajeno (...) a la teología y hubo siempre, por lo menos hasta 1975, sectores de la iglesia católica que le dieron un fuerte apoyo, a más de que se sumaron a él".[408]

Al margen de esta constatación, aunque no por ello olvidándola, algunas pistas para comprender lo que significa el pensamiento religado nos da el mismo Trigo, cuando señala que se trata de una reflexión que pone de manifiesto el nombre de su "emisor" y, por lo tanto, "se confiesa como subjetivo". Un pensamiento que confiesa –no oculta– a su sujeto, su creador. Esta religación "cualifica" la filosofía latinoamericana, distinguiéndola, haciéndola original. Se

[407] Pedro Trigo; "Filosofía latinoamericana. Coordenadas", *Para una filosofía desde América Latina*, Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone (comps.), Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, 1992, p.111. También en *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (eds.), Bonum, Buenos Aires, 1993, p.111.

[408] Raúl Fornet-Betancourt y Martín Traine; "Mis tomas de posición en filosofía", entrevista con Arturo Andrés Roig. Frankfurt, 4 de julio de 1991, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1993, pp.204-205.

trata, dice Trigo, de una "respuesta del sujeto al clamor de la realidad violentada".[409] Es la respuesta del latinoamericano a una cierta representación de la realidad, del mundo latinoamericano que se describe como "violentado". Violentado por el llanto de los que no tienen qué comer, por la vulnerabilidad de los que no tienen casa, por la falta de perspectiva de los que carecen de educación. La religación de la filosofía es una reacción ante o, más bien, una reconexión con el mundo de los menesterosos, los desposeídos, los marginales.

El punto de partida de la filosofía latinoamericana no puede ser otro que la realidad latinoamericana y su pregunta fundamental tiene que ser, dice Trigo parafraseando a Heidegger: "por qué hay nada más bien que ente, por qué a estas alturas de la historia de América Latina muere tanta gente por enfermedades técnicamente superadas, por qué son consumidos por el hambre, por qué (...) carecen de trabajo digno, de vivienda, de educación, por qué son relegados de la organización social... por qué la privación más bien que el ente".[410] La filosofía en el continente debe ser, por lo tanto, de acuerdo con este autor, una "filosofía de la miseria". En el mismo sentido, Juan Carlos Scannone señalaba que "la primera palabra –la palabra prioritaria, originadora del cuestionar–, es decir, el nuevo *logos* a veces mudo, pero muchas veces clamoroso, no parte del *ego* (como en el "ego cogito" moderno, ni del *kosmos* como en la antigüedad), sino *de los otros*: históricamente, *de los pobres*".[411] La filosofía surge de un lugar que es representado como "situación límite".

A partir o más bien desde ese lugar y en relación íntima con él, emana una reflexión filosófica; una, cuyos métodos y categorías nacen también de ese lugar de enunciación. El lugar del no-lugar o, dicho de otro modo, el lugar de los que no tienen lugar: los marginados, los oprimidos, los olvidados, en general, las víctimas. Un lugar difícil para la reflexión filosófica, que ha servido, múltiples veces,

[409] Pedro Trigo; "Filosofía latinoamericana. Coordenadas", op.cit., p.111.

[410] Ibíd., p.101.

[411] Juan Carlos Scannone; "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, J.C. Scannone y M. Perine (eds.), Bonum, Buenos Aires, 1993, p.133.

como paradigma del sustrato más inapropiado, por no decir directamente imposible. Una vez más, Aristóteles: "esta disciplina [la filosofía] comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida".[412] Lo primero sería solucionar los asuntos prácticos; para ello preceden aquellas ciencias que estén en condiciones de hacerlo, la filosofía sólo viene después. ¡No se puede pensar con el estómago vacío! En América Latina, los estómagos claman de hambre y, por tanto, como ha visto Francisco Dardichon, "hay tareas más urgentes que el filosofar".[413] La marginalidad, la miseria del continente, en tanto que reclama soluciones inmediatas, desplazarían el filosofar hacia el limbo de un después siempre postergado.

Esta actitud es para autores como Pedro Trigo simplemente un "escamotear culpablemente la realidad".[414] Ya he mencionado la recia crítica de José Martí a aquellos que se avergüenzan y reniegan de su ser americanos, a quienes llama sin titubeos bribones, traidores y desertores, pues abandonan en su dolor a la "madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades". Nuestra América es aquella tierra constituida por el dolor; como él mismo las llama insistentemente, "nuestras repúblicas dolorosas de América". Dolor de la pobreza, la explotación y la marginación. América es miserable: es pobre, marginal, periférica. Es favela, población callampa, villas miseria, campamentos, etc. Para algunos, filosofar en América Latina es, de hecho, una reflexión que no sólo está rodeada, sino que su lugar más originario es el del dolor de la pobreza y la marginación. Es esta aceptación la que califica y libera a la reflexión filosófica latinoamericana.

El asumir este lugar de enunciación filosófica representado como "espacio de la necesidad y la muerte" remite a lo que se conceptualiza como "irrupción del pobre". Cuando se habla de irrupción, explica Juan Carlos Scannone, "se quiere señalar un hecho

[412] Aristóteles; *Metafísica*, Valentín García Yebra (trad.), Gredos, Madrid, 1990, Libro I, 2, 982b 20.

[413] Francisco Dardichon; "Filosofar desde los pobres", *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, op. cit., p.143.

[414] Pedro Trigo; op. cit., p.606.

nuevo, que "rompe" con algo anterior, y que "entra" (*in-rumpere*) en la conciencia y la historia como de golpe, abruptamente".[415] El filósofo se ha encontrado con la realidad de la marginación, le salta a la cara con toda la fuerza de su crudeza. Con eso, el marginal ha salido de la nada, del no-ser; salta o más bien asalta, en el sentido de tomar por asalto a la existencia. Han caído las vendas de los ojos y ahora ve el lugar en el que está, en el que filosofa, y no hay más alternativa que asumirlo. Enrique Dussel se refería a la "irrupción" caracterizándola de desafiante: como una provocación y un juicio. "El otro se revela como otro en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido: el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: "– ¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer! (...) Su rostro (*pnim* en hebreo, *pósopon* en griego), persona, es provocación y juicio por su revelación".[416] Veinte años más tarde, Dussel vuelve a escribir: "En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como 'interpelación' en última instancia: es el sujeto que ya no puede vivir, y grita de dolor. Es la interpelación del que exclama: ¡Tengo hambre! ¡Denme de comer, por favor!".[417]

El filósofo no sólo se encuentra abruptamente con el marginal que le asalta, sino que, además, esa sorpresa se transforma en interpelación, en grito, en amenaza, en desafío, en exigencia. El pobre sale súbitamente al camino del filósofo y no es únicamente para verlo pasar, sino para llamar su atención, para cambiarlo, para alterar su forma de filosofar. La filosofía se vuelve entonces una "filosofía de liberación del oprimido" o, utilizando la nomenclatura que gusta al Dussel de finales de siglo, de las "víctimas". La irrupción del pobre, según Juan Carlos Scannone, "da que pensar y qué pensar a la filosofía. Aun más, le ofrece a esta no sólo un *punto de partida* (da

[415] Juan Carlos Scannone; op. cit., p.123.

[416] Enrique Dussel; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, p.53.

[417] Enrique Dussel; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002 (1998).

que pensar) y contenido de pensamiento (qué pensar), sino también un nuevo desde dónde (lugar hermenéutico) y para qué (como servicio teórico a la causa de los pobres). Hasta se puede descubrir una nueva 'forma' de pensar en la transformación del pensamiento filosófico".[418] Tanto la motivación como el objeto, el contenido, la finalidad y los contornos del pensamiento filosófico quedarían definidos a partir de este lugar de enunciación. Más fundamental aún es que con ello se conforma también el "sujeto filosofante latinoamericano", el filósofo de la liberación.

Por un lado los pobres, los excluidos, las víctimas, que eventualmente irrumpen, interpelan, critican, exigen. Por el otro, el filósofo que es interpelado para que haga algo desde la filosofía en vistas de salvar la vida de los que no logran hacerlo por sí mismos, en vistas de liberarlos. La estructura tiene una insoportable traza "salvacionista", sobre todo si se agrega la tesis de la "pulsión de alteridad" que, según el Dussel de la década de 1970, despertada por el grito del menesteroso, surgía como una suerte de "huracán", lanzando al pensador hacia la "alteridad" en vistas de rescatarla de su exclusión, negación y muerte. El filósofo tendría un curioso papel heroico de rescate, de liberación. Filósofo-salvador. El paternalismo de una postura como esta es evidente y las posibles críticas son múltiples. La propuesta podría estar ocultando pretensiones de dominio. Roig se preguntaba si "¿convertirnos en intérpretes, en particular de los humillados, los ofendidos, los oprimidos, los explotados, no tiene el riesgo de estar haciendo de ellos una imagen que es la que necesitamos para que nuestro discurso no sea, en última instancia, sino una reformulación encubridora más?".[419]

Al margen de esa sospecha está la pedantería propia de esta propuesta, además de su ineficiencia evidente. Ya Paulo Freire había visto con claridad, a finales de la década de 1960, que nadie libera a nadie –menos un filósofo–, aunque tampoco nadie se libera solo: de allí la "concientización". Pretender liberar a las víctimas, volverse

[416] Juan Carlos Scannone; op. cit., p.125.

[419] Carta de Roig a Zdenek Kourim, 08/12/85 en Hugo Biagini; *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino,* Eudeba, Buenos Aires, 1989, p.315.

el salvador implica ponerse en una posición de superioridad que, guardando las evidentes diferencias, no deja de recordar a Ginés de Sepúlveda y su justificación de la conquista por ser "lo mejor para los indios". El Dussel de fin de siglo, dejando atrás el dejo mesiánico de los textos de los años 70, reconoce que en el proceso de liberación los protagonistas son las víctimas mismas y los otros –los filósofos– podrán colaborar con la elaboración científica en el proceso de liberación. De allí el rescate y loa que hace el argentino de Paulo Freire. La religazón de los filósofos con las víctimas no sería un "tomar a su cargo" la liberación, el cambio del mundo, sino colaborar críticamente para que ello ocurra. Abandonar el palco, dejar de lado el pensamiento frío y desinteresado del mero espectador teórico es involucrarse creativamente en un intento por explicar las causas de la situación e inventar nuevos caminos, explicaciones: mostrar lo no visto, lo pasado por alto. El filósofo habría de moverse, por tanto, de la denuncia de la victimización a la explicación racional de sus causas, tomando partido en la elaboración de una propuesta, de un programa de acción, de una utopía.

Pensamiento matinal

Para sostener su diagnóstico respecto de la "inautenticidad" de la filosofía en el continente, Augusto Salazar Bondy se basa en una determinada caracterización de la filosofía que incluye, entre otras cosas, pero muy especialmente, el que ella sea "manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en la que vive".[420] Una filosofía se vuelve "inauténtica", según el peruano, cuando construye como imagen propia una que le es ajena, cuando pretende verse expresada en el pensamiento de otro y aspira a vivirlo como suyo sin lograr, en realidad, encontrarse a sí mismo en esa imagen. Bovarismo filosófico. La existencia de una filosofía inauténtica, sin proponérselo, sin pretenderlo, acierta, no obstante,

[420] Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988 (1968), p.80.

en expresar la "ausencia de un ser pleno y original". Dicho de otra manera, la filosofía es inauténtica si emana de una existencia inauténtica: de un sujeto alienado.

Lo que ocurre con la inautenticidad de la filosofía, desde la concepción salazariana, no es más que la necesaria expresión de un problema más profundo, un problema de la cultura y del hombre hispanoamericano. Un hombre enajenado, desvinculado de su mundo, de su realidad, no podría más que filosofar inauténticamente. La reflexión latinoamericana no es auténtica, porque el hombre latinoamericano ha perdido –o nunca tuvo– un vínculo con su mundo. De América Latina y sus habitantes, tal como es concebida o representada por Salazar Bondy, no podía más que surgir una filosofía inauténtica. La explicación del defecto del filosofar latinoamericano se da a partir de su sujeto y el lugar de su enunciación. Un sujeto alienado es concebido como desintegrado, sin potencial. Para explicar esta situación, o más bien para completar su representación de América, Salazar Bondy recurre a tres elementos, que son también un diagnóstico: subdesarrollo, dependencia y dominación. A partir de este lugar –cultura defectiva– no podía más que darse una sociedad "mal formada" que, como dice el peruano, la filosofía "expresa" y a la vez "sufre".

El pensamiento latinoamericano es –sentencia Salazar Bondy– "defectivo e inauténtico" y la causa es "nuestra sociedad y nuestra cultura". Si la situación de subdesarrollo y dependencia no se supera, tampoco la filosofía tendría posibilidad de desarrollarse autónomamente: esa es la tesis de Salazar Bondy. No habría posibilidades de una filosofía nuestroamericana mientras Nuestra América no sea realmente nuestra y la filosofía sea una expresión de ello. El problema se vuelve circular: no puede haber liberación alguna pues para ella se necesita un pensamiento liberado que requiere a su vez un sustrato independiente para serlo realmente.

La constatación del vínculo entre este lugar defectivo e inauténtico, el sujeto enajenado y la filosofía que de allí surge, no es sinónimo para Salazar Bondy, sin embargo, de que la filosofía en América Latina esté condenada en tanto no cambien las condiciones, pues, dice, "el hombre en ciertas circunstancias –no frecuentes

ni previsibles– salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos".[421] Sería posible, por lo tanto, que la filosofía pase por sobre las propias circunstancias, por encima de sí misma, que –como dice el autor– se "empine" sobre sí misma, alcance nuevas y superiores formas de realidad. Esto no significa, ni puede implicar, un olvido de las circunstancias, un dejarlas completamente de lado, o menos desvincularse de ellas. De hecho, dicho "empinarse" sobre la realidad sólo tiene sentido para Salazar en tanto se mantenga el vínculo con ella o, dicho de otra manera, el empinarse mismo surge del lugar, como un reclamo, un llamado, una necesidad. La filosofía podría ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: "convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición".[422]

De allí que la filosofía en esta América descrita por Salazar Bondy no puede ser más que "destructiva" y "develadora". Destructiva, en tanto que incluso se destruya a sí misma como alienada, pero que también destruye mitos, ídolos y prejuicios, pues busca develar la sujeción como pueblos de los latinoamericanos. La filosofía de la que habla Salazar es una que libere: una filosofía liberada en tanto que liberadora. "Es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica."[423] La propuesta del peruano se mueve en torno al tema del sujeto y su lugar: lugar que coarta, del que se puede arrancar pero sólo a condición de hacerlo desde él para liberarlo. La filosofía liberada no puede más que ser, si cumple verdaderamente su cometido, un pensamiento liberador, y que lo sea implica necesariamente que se trata de una filosofía de liberación.

[421] Ibíd., p.88.
[422] Ibíd., p.89.
[423] Ibíd., p.90.

A partir de allí es que Salazar Bondy, en abierta crítica hacia Hegel, señala: "nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro".[424] Esta propuesta se emparenta con lo que Arturo Andrés Roig ha llamado filosofía auroral o matinal. Su texto titulado *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* se abre, de hecho, con un análisis del sujeto relacionándolo directamente con el problema del lugar. Para Roig, el "sujeto" va a ser el eje central de su pensamiento: para el mendocino, en sintonía con la tesis de Hegel, para que haya filosofía es indispensable un "sujeto". Con ello Roig está aludiendo al sujeto empírico, es decir, histórico (lo que lo distancia de Hegel). Se trata del sujeto que "se pone a sí mismo como valioso" y "considera como valioso el pensar sobre sí mismo". El "acto valorativo originario" –el "a priori antropológico" como él lo llama– sería el antecedente necesario e indispensable para la existencia de la filosofía. Punto de partida y punto de llegada del filosofar, según Roig.

Por supuesto que "ponernos a nosotros mismos como valiosos" implica la idea de "lo nuestro", en particular, nuestro lugar. Si nos ponemos como valiosos, lo nuestro también lo es, nuestro lugar lo es. Si nos es valioso el pensarnos, tiene sentido pensar lo nuestro. Es por esto que el capítulo con el que se abre el libro de Roig antes referido es un intento por desentrañar lo que sea América Latina, condición necesaria –más bien indispensable– para dilucidar lo que seamos los "latinoamericanos"; esto es, aquel sujeto que "se pone a sí mismo como valioso" y que, por tanto, podría dar origen a un pensamiento filosófico latinoamericano. Sujeto y lugar de enunciación filosófica son dos ejes fundamentales de la propuesta filosófica de Roig. Son, por lo mismo, cuestiones problemáticas: ¿quién es este sujeto y cómo es?, ¿cómo es este lugar?, y por supuesto, ¿cómo se articulan el sujeto filosofante y su lugar de enunciación?

Roig está lejos de sostener una idea ingenua de lo que sea América, lo que se refleja claramente en la referencia que hace a

[424] Ibíd., p.89.

la multiplicidad de los nombres que se han dado al continente a partir del siglo XVI hasta nuestros días: todos ellos, lo ve claro el mendocino, "no parten de un mismo horizonte de comprensión, ni definen la "realidad objetiva" que mientan, de la misma manera como tampoco suponen necesariamente siempre un mismo sujeto que las enuncia".[425] Roig nota acertadamente que el tema de los nombres, de los bautizos, no es aleatorio, sino que "el nombre que nos pongamos o el que aceptemos como ya puesto, solo adquirirá validez en relación con el proyecto de un sujeto histórico". El nombre como representación subjetiva del lugar depende de un sujeto, de su proyecto histórico. Así lo muestra el análisis que hace de dos de estos nombres: América Latina y Nuestra América. Ellos están fundados en diferentes horizontes de comprensión a partir de los cuales, con signos diferentes e incluso contradictorios, se va dando sentido al "nosotros" y a lo "nuestro" en cada caso particular. El asunto del lugar remite al del sujeto: se trata de "nuestro lugar".

El sujeto latinoamericano es, para Roig, esencialmente quiebre, ruptura dice él. La destrucción, la dominación, la esclavitud, la explotación, el sometimiento, firman su acta de nacimiento, lo constituyen en su origen. La "alienación", tal como había visto Salazar Bondy, es propia del hombre americano. De allí su dificultad para tenerse a sí mismo como valioso: el a priori antropológico simplemente no concurre. Los latinoamericanos somos y hemos sido "ruptura" en la lectura de Roig: ruptura "inocente" en el caso de los dominados, ruptura "culpable o culposa" en el de las elites dominadoras, pero siempre ruptura, siempre "dependencia". El asunto de la "identidad" –o tal vez falta de identidad–, por lo tanto, no es un problema secundario o aleatorio de nuestro filosofar, la pregunta por nosotros, por lo nuestro, es nuestro filosofar real, verdadero. De allí que, aunque Roig coincide con Salazar Bondy en el diagnóstico de la "alienación cultural", para él existe la posibilidad de un pensar latinoamericano no alienado, dentro de la situación general de alienación. De hecho lo ha habido. Así lo atestigua el

[425] Arturo A. Roig; *Teoría y crítica del pensamiento latinomericano*, Una Ventana, Buenos Aires, 2009, p.27.

surgimiento, en algunos momentos de la historia latinoamericana, de un pensamiento cuyo objeto fue la pregunta por nosotros, por nuestra identidad, por nuestra dependencia y nuestra liberación: el a priori antropológico hacía así su aparición en medio de la ruptura, del quiebre y de la dependencia.

La liberación del filosofar, o la posibilidad de un filosofar liberado, en la concepción de Roig, depende de la aparición –o las apariciones– de aquel sujeto latinoamericano para el cual su situación histórica, concreta, real (aquella que lo hiere como quiebre, ruptura y dependencia) se vuelve objeto de reflexión simplemente porque él lo merece, porque tiene valor en sí mismo hacerlo: porque él es digno de dicha atención. El a priori antropológico como condición, pero también como sueño, objetivo, utopía: la filosofía se vuelve también rescate de esa dignidad, de ese valorarse a sí mismo. Entonces la filosofía latinoamericana se torna filosofía de liberación: "un filosofar cuyo discurso ha sido constantemente diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso, que se nos muestra episódicamente a lo largo de nuestra vida de luchas y que ha dejado sus huellas dispersas en sucesivos comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos".[426]

Pensamiento intercultural

El punto de partida es ahora un texto de Raúl Fornet-Betancourt titulado *Transformación intercultural de la filosofía*, en particular un capítulo llamado "Pensamiento iberoamericano. ¿Bases para un modelo de filosofía intercultural?". La parte más suculenta para el tema del que vengo hablando se abre con un apartado acerca de "La condición experiencial histórica: el verdadero 'descubrimiento de América'". Allí el autor da cuenta de la proyección de América que sirve de base y sustento, pero a la vez de la cual se

[426] Arturo Andrés Roig; "Introducción", *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.10. Ver también "Tras las huellas dispersas de una filosofía latinoamericana", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.119.

nutre su propuesta de un filosofar intercultural para América Latina. El autor confiesa expresamente que su punto de partida es una determinada "compresión de América", una cierta representación del continente, podríamos traducir, una caracterizada por la confluencia de múltiples mundos culturales. Es por ello, dice, que América es "un complejo mosaico de muchos pueblos". Nada más lejos, por tanto, de la imagen americana aquí presentada, que la idea de una unidad uniformizante, monocultural y monolítica. Lo que la define es, fundamentalmente, una "diversidad originaria".

Asumidos el sujeto y el lugar latinoamericano de enunciación como múltiples desde el punto de vista cultural, el discurso filosófico que allí surge no puede más que hacerlo a partir de esa realidad pluricultural. Esto implica, según el autor, comenzar por una crítica a la monoculturalidad que se ha impuesto y está vigente en el filosofar del continente, para luego abrirse a la pluralidad de voces provenientes de las diferentes tradiciones y, dice, oír "el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy".[427] El primer paso es, entonces, el superar la idea de filosofía atada a un solo lugar de nacimiento; en particular se trata de la "liberación" o "desamarre" de la filosofía de las ataduras conceptuales de la tradición occidental". Con esta finalidad Fornet-Betancourt propone "desfilosofar la filosofía", vale decir, "la disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía".[428] La desfilosofización de la filosofía conllevaría el dejar atrás el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental y evidenciar la monoculturalidad de la definición o comprensión dominante de la filosofía.

De esta manera, el "desfilosofar" de Fornet-Betancourt debe entenderse como un intento por liberar a la filosofía de las cadenas que le impone un cierto modelo de filosofía que se presenta aún hoy como "el" modelo, instalándose como parámetro y criterio de

[427] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.83.

[428] Raúl Fornet-Betancourt; "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica", *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Ediciones FEPAI, Buenos Aires, 1985; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.266.

validación. Se abre así el campo para una proliferación de voces, de lugares, de modos de filosofar. La filosofía se expande, se vuelve plural, múltiple, plurimórfica, polifónica. Fiel reflejo de un continente radicalmente múltiple, su filosofía se conjugará en plural: filosofía(s) latinoamericana(s); diversas realidades culturales, mundos distintos dan origen a diferentes pensamientos filosóficos, con múltiples modos propios de expresión. Todos válidos, todos filosóficos. De allí que para el autor la filosofía latinoamericana debe ser entendida como un filosofar intercultural.

Esto exige, para el cubano, un nuevo "estilo" de "pensar". Una forma de pensar que debe ser "aprendida", pues hay que crear el "hábito" de hacerlo de otra manera. De lo que se trataría es de "reperspectivizar" nuestra manera de pensar. Este nuevo escorzo de acuerdo con el que debe enfrentarse el filosofar es la perspectiva intercultural; esto es, una de apertura al encuentro con las otras voces, pero también de humildad respecto del propio pensamiento y de respeto por el del otro. Conciencia cierta de que en esto de la filosofía no se está solo: nadie está solo. Las voces son múltiples. Siempre hay otros frente a los cuales se presenta nuestro pensamiento. De allí que el pensamiento intercultural es –en términos de Fornet-Betancourt– esencialmente "respectivo", esto es, direccionado hacia el otro. El pensar intercultural es caer en la cuenta de que la propia palabra filosófica se da en relación a otra. No se basta a sí misma.

Poner mi pensamiento en perspectiva intercultural implica dejar que sea analizado, interpretado por el otro. Mi pensamiento queda expuesto. En el pensar intercultural hay siempre riesgo, pues significa aceptar el poner en juego la seguridad conceptual de nuestra filosofía, aquella que aceptamos y ejercemos "normalmente". Pensar respectivamente es dejarse decir. Es así como el otro adquiere un estatus diferente: de posible objeto de mi reflexión pasa a ser un sujeto, un intérprete. Un espejo en el cual me puedo ver: una perspectiva a partir de la cual puedo interpretarme a mí mismo. El pensar intercultural provoca así un cambio en el sujeto. Ahora no se trata de un sujeto que "conoce al otro", sino de sujetos que se "conocen con el otro". La filosofía deja de ser, entonces, un concierto de solistas para volverse un coro, un "coro polifónico" como

lo llama Fornet-Betancourt. En el "coro polifónico (...) –dice– se dan cita, concurren y se entrecruzan en tensa y a veces conflictiva relación, diversas tradiciones de pensamiento".[429]

Esta es la gran "transformación" de la que habla Fornet-Betancourt: un cambio, un viraje hacia la interculturalidad del pensamiento. Dina Picotti difiere en este punto, pues para ella la filosofía intercultural no es, en realidad, ninguna novedad: lo es tal vez sólo para quienes provenimos de una formación filosófica europea occidental. "De hecho –dice– el pensar y el lenguaje se han construido siempre con el aporte de las articulaciones culturales específicas de los diferentes ámbitos de la realidad así como de las diferentes comunidades históricas (...) lo siguen haciendo en la presente situación de globalización."[430] La filosofía habría tenido siempre, aunque de forma no confesada ni asumida, un componente intercultural innegable, un "estatus interlógico", dice la autora. No se trata, por lo tanto, de algo que haya que imponer o implementar, sino más bien confesar, aceptar; en realidad, asumir. Dicha asunción explícita conduciría a "una hermenéutica de vía larga, que reuniría esta dispersión o al menos atravesaría sus conflictos, interpretando y reconociendo asimiladoramente sus diferentes formas y replanteos, no sólo a través de los diversos ámbitos y momentos de la civilización planetaria, sino también de las demás culturas".[431] Esto, que a su juicio ha ocurrido en diferentes ámbitos culturales (arte, ciencia, estética), en el de la filosofía y su historia, sin embargo, no se ha dado.

Lo primero es la aceptación expresa de diferentes "modos de racionalidad". Modos que se manifiestan en distintos tipos de articulación, con sus propios criterios de validación, con posibilidades y límites particulares que dan cuenta de su autonomía. No se trataría, como podría pensarse, de racionalidades diferentes, sino de

[429] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.78.

[430] Dina Picotti; "La configuración interlógica de la inteligibilidad y la racionalidad", Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachussets, EEUU; agosto 10-15 de 1998, p.3.

[431] Ídem.

expresiones distintas de una y la misma razón humana que, como dice Picotti, "operan como caminos diferentes y autónomos". La posibilidad de articulación está y ha estado, sin embargo, siempre a la mano, pues como dice la autora, estos modos de racionalidad no son incompatibles entre sí, sino que pueden acogerse, influirse y asimilarse. Para que esto pueda hacerse posible se requiere, sin embargo, "la admisión explícita de un pensar interlógico, que se nutra de las diferentes interpretaciones y realizaciones humanas, desechando la idea de una lógica normativa".[432]

Habrá que aprender a filosofar desde y en la propia cultura: a partir de la riqueza cultural de cada una en su individualidad. Superar todo tipo de "colonización" es el objetivo primero, para poder así asumir la indesmontable contextualidad del pensar. Un arraigo que significa, como explica Picotti, pertenecer a una tierra y a una historia, a un modo de vida desde el cual se piensa y actúa. La aceptación del arraigo cultural del filosofar es lo que hace posible la interculturalidad. En virtud de esa asunción el pensar se vuelve un acto de "comunión", dando origen a una suerte de sujeto comunitario. Ya no más el sujeto cartesiano, dominante, sino comunidad en el pensar. Con ello no sólo se supera el individualismo propio de la filosofía europeo-occidental, sino que se altera incluso el modo de relación con lo que dicha tradición filosófica llama "objetividad". Es lo que la autora apunta con la idea de una "racionalidad interlógica". El filosofar se construye, entonces, al modo de una "banda de jazz", que, a diferencia del coro, no exige conducción alguna, sino improvisación de lo propio en busca del encuentro en una armonía compartida.

Raimon Panikkar no es tan optimista como Picotti. El supuesto básico para este autor es la constatación evidente de que para que exista interculturalidad se requiere que haya diálogo. Dicho diálogo, sin embargo, no puede ser de carácter "dialéctico", pues este, según el autor, presupone la aceptación de un modo muy particular de racionalidad que podría no ser el mismo del interlocutor. A lo que se refiere Panikkar es, como aclara, a que aquel tipo de

[432] Dina Picotti; "Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural", *Erasmus*, Año V, N° 1/2, 2003, pp.223.

dialogicidad conocida como "dialéctica" tiene como supuestos la existencia de una "racionalidad", una "lógica" que funciona como una suerte de "juez" situado por sobre los involucrados y que éstos aceptan como tal. El diálogo así entendido se presenta como una suerte de "confrontación" con reglas aceptadas por las partes en vistas a establecer quién tiene la verdad. Es, en palabras de Panikkar, un "combate caballeresco".

La propuesta del autor es ir más allá en la comprensión del diálogo, avanzando hacia lo que llama "diálogo dialogal", en el que los involucrados "se escuchan para intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere decir".[433] Dicho diálogo no es un simple intercambio doctrinal, pues el diálogo no es sólo un "instrumento", sino que es de la esencia del hombre, es mucho más que una simple herramienta de traspaso de información. De concebirse el diálogo como adquisición de doctrinas se tiende a caer en lo que Panikkar denomina "epistemología del cazador", donde la transgresión de las fronteras culturales se vuelve equivalente al "contrabando cultural".

En el caso del "diálogo dialogal", explica Panikkar, las reglas no se presuponen a priori sino que surgen en el diálogo mismo. Esto nos pone ante el eterno problema del huevo y la gallina. "¿Pero cómo sabremos la forma de proceder, se pregunta Panikkar, si no conocemos el procedimiento? ¿Cómo podremos establecer las reglas del diálogo si el diálogo no puede tener lugar sin algunas reglas previas?"[434] El diálogo requiere de una normativa que lo haga posible, lo complicado es establecer de dónde surge dicha normativa.

Para Fornet-Betancourt el coro polifónico exige una dirección y coordinación de las voces; en otras palabras, reglas, de lo contrario la polifonía puede transformarse fácilmente en griterío descontrolado, donde nadie escucha nada. La solución de Fornet-Betancourt implica proponer ciertas reglas iniciales y confesar su origen. "Prefiero –señala– abordar el tema desde una posición filosófica que tiene

[433] Raimon Panikkar; "La interpretación intercultural", *El discurso intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p.28.

[434] Ibíd, pp.34-35.

conciencia refleja de la procedencia cultural de sus presupuestos y que sabe que estos condicionan su discurso sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural."[435] El autor pone al descubierto sus bases; con ello no pretende, por supuesto, privilegiarlas ni dogmatizar su posición, sino que las expone, por lo que pueden ser transformadas mediante la discusión.

Las reglas internas del diálogo son "propuestas", según Fornet-Betancourt, por uno de los participantes –en este caso él mismo– para luego ser puestas sobre la mesa para ser discutidas. Discusión que, por supuesto, se llevará a cabo, en principio, sobre la base de dichas reglas. Esto parecería estar en sintonía con la propuesta de Panikkar; sin embargo, para este autor la solución de Fornet-Betancourt quedaría presa de una concepción de diálogo entendido como "dialéctico", pues según hace ver, "el dilema se presenta sólo al pensar dialéctico: o previamente estamos de acuerdo sobre las reglas del juego o no hay diálogo posible".[436] El argumento que lleva a la aporía del diálogo se basa, según Panikkar, en una racionalidad lógica impecable que, sin embargo, comete el garrafal error de ignorar la "realidad humana" poniéndose por encima de ella. Es, dice, "como decir que no podremos nunca aprender a hablar si no sabemos cómo hablar; pero nunca sabremos cómo hablar si no hablamos".[437]

Para Panikkar es esencial captar que en el diálogo dialogal no hay confrontación ni lucha, no hay vencedores ni vencidos. En el diálogo dialogal no hay terrenos asegurados de antemano, sino que adentrarse en una "aventura común" hacia lo desconocido; en efecto, no podemos establecer a priori que se entiendan el uno al otro. El diálogo dialogal se presenta, entonces, como un lugar, un terreno de encuentro y posible desencuentro, pero donde no hay batalla entre ideas, "sino el *agora* espiritual de encuentro entre seres que hablan, escuchan" y que pueden llegar a entenderse o no. La interculturalidad entendida como un diálogo dialogal es siempre

[435] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.210.

[436] Raimon Panikkar; "La interpretación intercultural", *El discurso intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p.35.

[437] Ídem.

un riesgo, una apuesta: no hay seguros ni medidas previas que favorezcan un resultado.

La interculturalidad se vuelve así una posibilidad, una alternativa de vínculos que tal vez surjan o tal vez no, dando lugar a una suerte de "red" con puntos que se vinculan y otros que no. Una gran malla sin orden ni estructura preestablecidas donde las conexiones no pueden ser inducidas ni menos provocadas, pues, como dice el autor, "el diálogo mismo mostrará lo que ocurre en él, mucho antes de que postulemos sus condiciones de posibilidad. El punto de partida no está previamente preparado por una mente, o esbozado por una voluntad de poder o de utilidad".[438]

3. Disciplina y prácticas

Sujetos diferentes, lugares alternativos, otros modos de filosofar: liberados. Alterado el sustrato todo tiende a mutar, al parecer, inevitablemente. La imposibilidad de persistir, a no ser que uno se estanque en un reaccionarismo asfixiante, pero seguro. Superado el terror al caos, sólo queda seguir adelante. A tientas en la incertidumbre, pero en lo abierto El pensamiento filosófico no podrá seguir apareciendo del mismo modo: cambia su formato, se alteran sus instituciones, muta en tanto que "disciplina", cambian sus "prácticas". Su historiarse no podrá ser el mismo, ni su enseñanza continuar siendo la misma. La "normalización", el "bancarismo", la "historia de la filosofía" ya no encuentran lugar en este lugar, quedan dislocados o, mejor aún, alocados. ¿De qué manera se expresa una filosofía liberada?, ¿de qué forma se materializa en discursos?, ¿cómo se vehicula, cómo se relata su historia y se registra su pasado?, ¿de qué forma se transmite, se enseña?

[438] Idíd., p.45.

Del estilo y las alternativas

Habrá que volver al ya referido y lapidario diagnóstico de Ardiles sobre la filosofía en América Latina: "manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su 'visión de mundo'".[439] En un sentido análogo, Francisco Romero, tres décadas antes, ya había sancionado este diagnóstico al acuñar el término de "normalidad". Sólo es verdaderamente filosófico aquel trabajo que se realiza con rigor, seriedad, severidad, con hondura, aquel que es fruto del esfuerzo, de un trabajo duro, aquel que da cuenta de estar al tanto de la discusión internacional. Un trabajo auténticamente filosófico lo es sólo *more* europeo: con sus métodos, sus herramientas; aquel que ha logrado acortar la distancia respecto de los países que –de acuerdo con Romero– tienen una "vida filosófica intensa" y que, por tanto, es reconocido por el Viejo Mundo. Filosofía "normal", verdadera filosofía. Toda otra forma de pensamiento es marginal y, por lo tanto, excluida de la historia misma del pensamiento en el continente, de las instituciones de enseñanza (cátedras, programas, coloquios, revistas, etc.). Toda otra forma de pensamiento es, entonces, "a-normal" (en el sentido de monstruosa). Su inclusión, su aceptación, que reconoce hoy en día algunos casos, sigue siendo excepcional, es decir, algo "anormal" (en el sentido de fuera de lo común), algo "alternativo". Parafraseando a Romero, las otras manifestaciones del pensamiento en América Latina no son consideradas como parte "de los asuntos habituales del común ejercicio intelectual". La ampliación de los límites del pensar pasaría, por lo tanto, en una primera mirada, por una "desnormalización": quiebre del corsé impuesto por los parámetros claramente europeizantes que limitan el libre ejercicio del trabajo filosófico en el continente, que restringen el discurso.

[439] Osvaldo Ardiles; "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p.20.

La tarea no es nueva. Un primer intento podemos encontrarlo ya en aquella propuesta que hiciera José Gaos en el sentido de dejar de hablar de "filosofar" para comenzar a hablar, más bien, de "pensar". En el fondo de la sugerencia, como explica Roig, está la idea de que "todo filósofo, necesariamente, piensa, pero no todo pensador acepta los condicionamientos, muchas veces estrechos de escuela o de academia, que muestra la filosofía como un saber con pretensiones de riguroso. En pocas palabras, aquí se trata de actos de pensamiento que pueden estar saturados de filosofar, sin ser académicamente filosóficos".[440] El concepto de "pensamiento" hace posible eludir las reglas impuestas por la normalización del saber filosófico. Así se hace espacio para otras formas de reflexión que no calzan en el esquema rígido de la filosofía académica de raigambre europeo-occidental. La noción de "pensamiento", en tanto que es más amplia, no sólo abarca –explica Roig– la filosofía expresada conceptualmente, sino también a los "filosofemas". De esta forma se pueden integrar como parte del "pensamiento latinoamericano", por ejemplo, la reflexión indígena, negra u otras.

Esta propuesta, aunque razonable, no logra zanjar una discusión que se alarga ya demasiado. La renuncia definitiva al uso de la noción de "filosofía" para referirse a la reflexión que se hace en América Latina es la opción de algunos que asumen, en la línea de Gaos, términos como "pensamiento" o "ideas", con los que se sienten más cómodos y liberados del formato de un determinado modo de hacer filosofía. Otros se resisten a hacer tal concesión e insisten en utilizar el nombre "filosofía" para designar la reflexión que se hace en América Latina. La discusión está –por sorprendente que sea– plenamente vigente. La pregunta interesante, en todo caso, no es tanto qué nombre elegir (eso sería, en algún sentido, bastante pedestre), sino por qué el asunto sigue presente y aún incomoda. Se podría sostener, de hecho, que la manera como se le llame a aquello que se hace es, en realidad, irrelevante para efectos de desarrollar dicha actividad. ¡Pónganle el nombre que quieran, lo que interesa son

[440] Arturo Andrés Roig; "El pensamiento latinoamericano: resultados y perspectivas a fines de siglo", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, p.53.

los problemas y el intento por darles respuestas! Pero la verdad es que el nombre no es tan irrelevante, especialmente en este caso. No se trata de un simple título, sino de la denominación de un ámbito disciplinar culturalmente determinado y, con ello, institucionalizado y normalizado (en el sentido de normado): instalado.

El asunto se desplaza. El problema del nombre remite al de la disciplina filosófica. Con el cambio de nombre lo que se pretende es "escapar" del ámbito disciplinar normado o, dicho con Romero, normalizado. Con ello se logra una apertura y una pérdida. Fornet-Betancourt busca aquella preciada alternativa de ganancia sin costo: sugiere aquel desfilosofar la filosofía.[441] Esto implicaría, según su explicación, el desmonologarla (a ello apunta la apertura intercultural), desinstitucionalizarla y desdisciplinarla. Estas últimas dos alternativas resultan en este punto especialmente significativas: una filosofía desligada de la institucionalidad académica, una filosofía sin disciplina. La inevitable duda es si algo así será posible. Y si lo fuera, qué fisonomía tendría. O, dicho de otra manera, qué queda de la filosofía luego de desinstitucionalizarla y desdisciplinarla. Antes de eso –o tal vez por eso mismo– la pregunta por el vínculo entre la filosofía, la institución y la disciplina. La sospecha es que la filosofía tal vez no sea más que su institucionalización, su instalación en tanto que disciplina filosófica. Si así fuera, desinstitucionalizarla y desdisciplinarla, como propone Fornet-Betancourt, la haría desaparecer, lo que despierta en todos los que nos dedicamos a cultivarla fuertes instintos de conservación que empujan al reaccionarismo. Terror al caos, a la nada infinita del sinsentido, incluso del desempleo; la emigración forzada hacia otras disciplinas que subsistan: literatura, historia, derecho, teología, etc. Una salvación sería, por tanto, traicionándose lo menos posible, reinstitucionalizar, redisciplinar y con ello reinstalar la filosofía, en cuyo caso se cambia a un amo por otro, una cadena por otra, más holgada –lo más holgada posible–, pero amarra al fin.

[441] Raúl Fornet-Betancourt; "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica", *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Ediciones FEPAI 1985; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.266.

Antes de llegar a esos extremos, hay que hacerse cargo de la sospecha, esto es, debe despejarse el vínculo entre filosofía y disciplina o –dicho de otra forma– dilucidarse si existe algo así como la "filosofía" que sea diferente de la disciplina filosófica que se ha institucionalizado. Para referirse a este tema lo único que me parece razonable es partir por Michael Foucault. Sin que ello implique adherir a todas sus tesis, él, a mi parecer, da con algunas intuiciones que en estos asuntos son certeras. Su punto de partida fue poner bajo la lupa aquellas "formas previas de continuidad", que no problematizamos y que aceptamos sin cuestionar, entre las que se destaca la de la "disciplina". No cabe duda de que aquello que llamamos "disciplina filosófica" es una de estas continuidades, una unidad con la que se agrupan enunciados que se tienen por dependientes, por conectados de una forma natural y evidente. Foucault se pregunta "¿qué son esas unidades? ¿Qué *la* medicina, *la* gramática, *la* economía-política, *la* filosofía?".

La duda es por aquello que mantiene la unidad, por lo que aglutina estas continuidades, estas disciplinas. La tesis propuesta por Foucault es que la regularidad se juega en el sometimiento a ciertas reglas de formación discursiva, que serían las condiciones de existencia en una repartición discursiva determinada. La filosofía sería entonces el ámbito disciplinar en que se dan o existen aquellos discursos que se adecuan a cierta normativa de formación. Es así como algunas modalidades enunciativas están excluidas y otras no sólo son aceptadas, sino que son exigidas. La pregunta, por evidente que sea, es cómo y quién determina esas "reglas de formación discursiva". Para acercarse a una respuesta hay una observación foucaultiana que me parece importantísima: "Estos sistemas de formación no deben ser tomados por bloques de inmovilidad, formas estáticas que se impusieran desde el exterior al discurso y que definieran de una vez para siempre las características y las posibilidades".[442] Dos cuestiones centrales: las reglas de formación discursiva son variables, móviles, mejor aún, históricas, y son también parte del discurso, ellas mismas son hechos discursivos. Lo que sea filosófico en

[442] Michael Foucault; *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2001, p.122.

tanto que discurso varía en el tiempo y es definido, en sus reglas de conformación, por el discurso filosófico mismo.

Es así como una práctica discursiva se define como "un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa".[443] De allí la noción de "archivo" utilizada por Foucault: todos los sistemas de enunciados o "la ley de lo que puede ser dicho" o "el sistema que rige la aparición de los enunciados". Los archivos no son descriptibles en su totalidad, pero lo que sí es claro para el francés es que pertenecen a una sociedad, a una cultura, a una época determinada. Lo que pueda ser enunciado en el campo disciplinar de la filosofía depende, en último término, del archivo correspondiente, donde se establecen las reglas que determinan esa práctica discursiva. Como dicho archivo es histórico, se explica que "ni la literatura, ni la política, ni tampoco la filosofía ni las ciencias, articulaban el campo del discurso, en los siglos XVII o XVIII, como lo han articulado en el siglo XIX".[444]

Foucault propone un análisis que hace posible pensar en la filosofía, en tanto que disciplina, sin que ello signifique necesariamente que sus reglas de formación discursiva, y por lo tanto sus límites como disciplina, estén fijas de una vez y para siempre. ¿Qué es la filosofía, entonces? La pregunta estaría mal formulada. ¿Qué se acepta como filosófico? La respuesta tendría que ser "depende". Depende del archivo y, por lo tanto, de las reglas de formación discursiva vigentes en una determinada cultura, en una sociedad, en una época determinada. Bien podría ser, por tanto, que el latinoamericano sea un archivo particular cuyas reglas de conformación del discurso filosófico tenga rasgos especiales, sin que ello implique que deje de ser filosofía. Sin pretender dilucidar del todo esta cuestión aquí, me gustaría simplemente hacer ver de qué forma la reflexión foucaultiana abre una puerta –o una ventana– que parece hacer disminuir la presión disciplinar. Las prácticas discursivas propias de

[443] Ibíd., p.198.
[444] Ibíd., pp.34-35.

la filosofía existen; con ellas o, más bien, a partir de ellas, se establece el límite entre lo que es o no es filosofía propiamente tal. Pero como dichas prácticas son históricas, dependen de una sociedad, de una cultura en una época; su universalización –o la pretensión de hacerlas valer siempre y en todo lugar– es siempre una imposición. Es en el contexto de la civilización cristiana occidental que ciertas prácticas discursivas, en tanto que coherentes con el archivo, son aceptadas como filosóficas y otras no. Estas son las prácticas toleradas que, junto con abrir el campo posible del discurso filosófico, simultáneamente lo cierran a otras formas, a otras alternativas discursivas. Existen ciertas formas discursivas que, dado el archivo, están permitidas y otras que no son aceptadas.

Incluso, alejándonos ahora un poco de Foucault, intentando por supuesto no violentarlo demasiado, aunque tal vez eso sea inevitable, es posible ampliar sus conclusiones al tema de las "prácticas" en general y ya no tan sólo de las "discursivas". Por prácticas me refiero al asunto del "cómo" ejercemos la filosofía; esto es, el modo como enseñamos, difundimos, abordamos los asuntos, incluso la manera como argumentamos o discutimos. Podría decirse, entonces, que lo que caracteriza al ámbito disciplinar de la filosofía son ciertas "prácticas" (las discursivas también, por supuesto, aunque no sólo ellas). La filosofía sería, entonces, la práctica de la filosofía o, dicho de otro modo, la filosofía sería el "filosofar" de cierta forma, vale decir, de acuerdo con ciertas normas. Parafraseando al francés diremos que dichas prácticas se rigen por un conjunto de "reglas" anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la actividad filosófica.

La manera de hacer filosofía, es un hecho, no es la misma en la Grecia clásica, en el medioevo o en la época moderna europea. Volviendo ahora a Francisco Romero: lo que sea "normal", en tanto que aceptado como práctica filosófica, es esencialmente histórico, geográficamente dependiente, culturalmente determinado. La manera como ejecutamos un determinado conjunto de prácticas filosóficas, el modo en que filosofamos, es una forma

que tiene sentido únicamente en nuestro tiempo y en el contexto del universo cultural en el que estamos inmersos. Escribir un libro de filosofía, por ejemplo, dictar una cátedra, realizar un coloquio o participar en un congreso, son hoy prácticas propiamente filosóficas aceptadas como "normales" en tanto que formas adecuadas de ejercer la filosofía. Como contraparte, organizar un baile, componer un canto o escribir un poema no lo son. No debe olvidarse en este punto a Parménides, fundador de la reflexión ontológica quien, paradójicamente, escribió justamente un poema.

Las prácticas definidas de acuerdo con estas reglas determinan lo que podríamos llamar un cierto "estilo", en el sentido del modo en que un conjunto de prácticas están organizadas, constituyéndose en la forma "normal" y por tanto aceptada de filosofar. A modo de ejemplo podemos traer a colación la manera en que Fornet-Betancourt caracteriza las prácticas propias de la filosofía académica europeo-occidental. Lo que la marcaría es, según este autor, su repliegue sobre sí misma, su interés por fundamentar el propio pensamiento, su intención por mostrar una imagen de "pensamiento fuerte", protegido por todos lados, al modo de verdaderas "fortalezas" inexpugnables, indestructibles. Su discurso busca ser "autosuficiente", bastarse a sí mismo, y su relación con el otro es siempre de defensa, de autojustificación.[445]

Si la filosofía, o lo que hoy es calificado/calificable de filosofía, es aquel conjunto de prácticas acordes a ciertas normas histórico-culturalmente determinadas que se organizan en torno a un estilo; entonces, dado que nuestro objetivo es rastrear el tema del pensamiento liberado, el objeto de investigación se desplaza hacia el modo de instalación de dichas prácticas, de constitución de ese estilo, con la intención de explorar su posible modificación, alteración. Dicho de otra forma, descubrir la manera en que un modo de filosofar llega a ser el "normal", el verdaderamente filosófico, para analizar si es posible un desplazamiento o una ampliación que permita incluir lo "anormal", esto es, abrir el conjunto de prácticas posibles: un espacio de movilidad. El problema ahora es que el "estilo" que organiza

[445] Raúl Fornet-Betancourt; *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001, p.75.

las prácticas filosóficas no es algo que esté establecido desde fuera, como un decálogo, como unos preceptos que fueran impuestos por un legislador externo y que habrían de seguirse, sino que aparece en las prácticas mismas, en tanto que las realizamos. Las reglas del juego se determinan jugando. De allí la sensación de incomodidad cuando se entra en un mundo cultural ajeno al nuestro: aunque la barrera lingüística sea superada, en tanto que el estilo difiera, esto es, las prácticas no son las nuestras, nos sentimos fuera de lugar.

Para quien haya tenido esta experiencia la cuestión de los estilos se hace evidente. El choque de estilos se patentiza justamente en el momento en que las prácticas difieren –unas son aceptadas y otras marginadas– o simplemente se organizan de diferentes maneras. Esta experiencia es justamente la que hace posible abrir un espacio de descubrimiento de nuevas prácticas o reordenar las ya existentes para introducir alteraciones en el estilo. Siempre me llamó la atención que entre los filósofos que se dedican a la filosofía intercultural, en su enorme mayoría hayan tenido fuertes experiencias interculturales. Veo, ahora, que eso no es casual.

Así como es la experiencia la que permite abrir los ojos haciendo posible ver que existen otras prácticas, otros modos de hacer filosofía, otras maneras de instalarse, los cambios de estilo no se decretan, no se determinan externamente. Dicho algo analíticamente, el estilo se cambia cambiando el estilo; las prácticas se alteran, alterando las prácticas. ¿Cómo ocurren entonces estos cambios, estas alteraciones en las prácticas y estilos? En principio uno podría sostener que hay dos modos en que estos cambios se operan: por reorganización y por incorporación. El primer modo apela a una reestructuración del ordenamiento de las prácticas, de las mismas prácticas existentes pero ahora organizadas de otra forma. Se podría distinguir en este punto entre cambios en las prácticas que alteran el estilo y otras que no provocan un cambio tan radical y aunque incorporan alteraciones, no modifican el estilo de fondo. La segunda manera de introducir cambios es más radical y apela a la introducción de nuevas prácticas, unas que simplemente no se consideraban anteriormente.

Las variaciones menos radicales, es decir, aquellas que implican una alteración en la organización de las prácticas pero que no

conllevan un cambio de estilo, aunque son las más habituales, las que de hecho se dan permanentemente, en realidad son las que me parecen menos interesantes. Para el caso de la filosofía, por ejemplo, siguiendo el diagnóstico de Fornet-Betancourt, se trataría de aquellos cambios que, por muy significativos que sean, se enmarcan sin embargo dentro de aquel estilo defensivo, agresivo, monológico. Su propuesta de un cambio de "estilo" hacia un filosofar intercultural o, mejor dicho aún, hacia un filosofar interculturalmente orientado es, por otro lado, un buen ejemplo de reordenación de prácticas ya existentes que implican un cambio de estilo. Lo que sugiere tiene como nota central la idea de "proposición". El discurso filosófico no como mera explicación defensiva del propio pensamiento, sino como "exposición" de una propuesta que queda expuesta a la crítica. El discurso filosófico como un permanente "exponerse" voluntaria y conscientemente al examen, revisión y reinterpretación desde otras ópticas. Es también, por supuesto, exponerse a la influencia del otro, a ser cambiado por la irrupción del distinto. Es, por último, ponerse ante la visión de otras filosofías en busca de "consulta", "consejo" y "tratamiento común" de las propuestas.

No es que dentro del estilo de la filosofía académica de origen europeo-occidental la idea de la "proposición" como práctica no exista, ni esté ausente la práctica de exponerse a la crítica y reinterpretación en diálogo con otros. En este punto, Dina Picotti tiene toda la razón: la interculturalidad ha estado siempre presente. La filosofía habría tenido siempre, aunque de forma inconfesada, un componente intercultural innegable. No se trata, por lo tanto, de algo nuevo que haya que imponer o implementar, sino más bien es algo que habría que confesar, aceptar; en realidad, asumir que está allí operando y alterar su lugar. El cambio se produce al nivel de la organización de las prácticas; una que era periférica, excéntrica, menospreciada, alternativa, al ser reconocida y revalorada pasa a ocupar un lugar preponderante, central. Con este cambio en la organización, en la jerarquización de las prácticas, se produce un vuelco en el estilo, pasando de uno de carácter defensivo, agresivo, monológico, a uno dialógico, pacífico, abierto. En estos términos, creo, se puede leer al menos una parte de la propuesta de Fornet-

Betancourt para una "transformación intercultural" de la filosofía. Con ello, por supuesto, se abren nuevos y muy interesantes ámbitos de posibilidad, de descubrimiento, que al amparo del otro estilo no eran factibles. Con ello también, eso hay que reconocerlo, otras prácticas se mueven al margen, cerrando posibilidades.

El cambio más radical, sin embargo, es aquella alteración en el estilo producida por la incorporación de nuevas prácticas, de unas que antes no existían. Un buen ejemplo de esto me parece que es Descartes. Una manera de fundamentar el hecho de que este pensador sea considerado radicalmente importante para la historia del pensamiento filosófico occidental es justamente desde la perspectiva del cambio que introdujo al incorporar una serie de nuevas prácticas que terminaron por alterar profunda y definitivamente el estilo de filosofar. No es casual que el francés postule un "método", un modo renovado para buscar la verdad; en la nomenclatura que venimos usando, una cierta práctica de búsqueda de certezas que es completamente nueva en el ámbito filosófico: la duda metódica. Se trata del método que, además, él mismo ha utilizado: la primera persona en el discurso de Descartes está siempre presente, lo que constituye, sin duda, una práctica sorprendente, inédita en la filosofía medieval, aunque muy vigente en la griega. Incluso se permite escribir en su lengua materna, en francés, práctica que por supuesto no era admitida por el discurso filosófico que hasta esa fecha sólo se vehiculizaba en latín como lengua normal. Se permitió, además, poner en duda todo lo que se le había enseñado, cuestionando lo que por siglos fue incuestionado: el argumento de autoridad, la tradición. Aunque aquí se mencionan sólo algunas de las prácticas que introduce Descartes, es suficiente para apreciar de qué forma produce una "revolución" en el estilo de filosofar que lo sitúa como un hito insoslayable para el desarrollo del pensamiento europeo-occidental. Una revolución filosófica que, en el decir de Kuhn, podría considerarse un cambio de paradigma.

Son estos cambios de estilo los que, me parece, permiten comprender el desplazamiento, la ampliación de las alternativas del pensamiento o, dicho de otro modo, hacen posible hacer del pensamiento marginal una alternativa real, "normal", aceptada como

posible. No es relevante si se trata sólo de una alteración organizacional de prácticas ya existentes o de la incorporación de nuevas prácticas. De hecho, para que se produzca un cambio tan radical como es el ejercer la filosofía de un "modo" radicalmente distinto, basta con un cambio del primer orden, esto es, una alteración en las prácticas ya existentes. Un argumento más para hablar aquí de revolución. Ahora, dos ejemplos de variaciones en las prácticas de la filosofía en América Latina, dos que aparecen como "señalados": un modo alternativo de historiar el pensamiento y una manera alternativa de enseñarla. Cambios de estilo, en gran parte por reorganización, aunque en algunos sentidos también por incorporación de nuevas prácticas. Alteraciones en las prácticas orientadas hacia una emancipación del pensamiento, hacia una liberación de los esquemas impuestos por el modo aceptado como "normal" de enseñar la filosofía, de historiarla y de escribirla.

Didáctica de la filosofía

Al analizar el modo como se enseña filosofía en América Latina, los hilos conductores fueron su eurocentrismo y monoculturalismo, por una parte, y el hecho de que se reduzca la filosofía a una "historia muerta de sistemas e ideas", por otra. Tanto desde la perspectiva de su contenido como desde la de las prácticas docentes, la formación filosófica en América Latina da cuenta de una colonización indiscutible. La mirada en el espejo devuelve un panorama desolador: sólo queda, al parecer, la alternativa del ejercicio forense, arqueológico, aplicado sobre los vestigios de la filosofía; esto es, los textos. Una condena a la tanatología que además se transmite de generación en generación mediante el infatigable mecanismo educativo. La consecuencia es que, como señala Freire, "envueltos por el clima generador de la concepción "bancaria" y sufriendo su influencia, no llegan a percibir tanto su significado como su fuerza deshumanizadora".[446]

[446] Paulo Freire; *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid-Buenos Aires, 1977 (1970), p.88.

La emancipación del pensamiento filosófico latinoamericano pasa, por tanto, por la transformación de la enseñanza de la filosofía en el continente: tanto de su contenido como de sus prácticas pedagógicas. La posibilidad de implementar metodologías de enseñanza alternativas en el ámbito de la filosofía, por supuesto implica "reaprender a enseñar filosofía".[447]

Un primer eje de cambio en la práctica docente de la filosofía apunta al modo de relacionarse con la tradición. El problema del sentido de la tradición para la práctica docente en filosofía está en tela de juicio: las visitas arqueológicas al museo de la filosofía no logran justificarse por sí mismas a menos que sea sólo por un interés histórico. Adoptando una posición radical se podría sostener, de hecho, que la única alternativa razonable es lisa y llanamente desechar de plano la tradición. La tradición filosófica, sin embargo, conserva plenamente su valor en la enseñanza de la filosofía si es que se altera el modo de aproximación. La pérdida de sentido no tiene que ver con una carencia de valor de la tradición en tanto tal, sino más bien con la manera como se ha pretendido el acercamiento a ella. El punto problemático, por tanto, no es la tradición filosófica, sino la forma como se la ha abordado.

Durante el 2004, en homenaje a los doscientos años de la muerte de Kant se celebraron innumerables eventos. Uno de ellos culminó con la publicación de un libro en cuyo prólogo Rolando Salinas señalaba: "Pero la presencia del pensamiento de Kant no es reductible a la de un recuerdo en la memoria. Si bien su figura es la de un monumento, su pensamiento filosófico se trata de una perspectiva viva, vigente, que consume la potencia para estimular y animar activamente el desarrollo de nuevos pensamientos. Es la vigencia significativa de su palabra".[448] Volver a Kant, y con él a toda la tradición, sigue teniendo sentido, siempre y cuando se la enfrente como algo vivo y no como un cadáver. Recurrir a ella no como turista en

[447] Raúl Fornet-Betancourt; "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Reihe Monographien, Band 37, Mainz, 2004, p.51.

[448] Rolando Salinas; "Prólogo", *Kant y la racionalidad práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2004, p.9.

un museo, sino más bien, como propone Fornet-Betancourt, como artesano en un "taller", en uno donde se "trabajan las obras, se las revisa, se las pone al día o se reparan, si es el caso. Quiere decir que en el taller tratamos con la historia de la filosofía como con algo que es parte de nuestro mundo y que necesitamos todavía para movernos en él".[449]

Recurrir con sentido a la tradición implica cambiar de actitud, alterar la manera de acercarnos y relacionarnos con ella considerándola como un proceso abierto, no como un monumento acabado, y que, por lo tanto, es susceptible de intervención, de interferencia. Se transforma así en un "interlocutor". Ver la tradición como algo que nos interpela y nos invita a apropiarnos críticamente de su contenido. Esto exige traer al presente la tradición o, como dice Fornet-Betancourt, "aprender a presentizarla". Esto no es posible si el profesor de filosofía es ajeno a su presente, en el sentido profundo de "tener y ser su presente". Tener los pies bien puestos en la tierra, hundidos en el barro, internalizado, inmiscuido, imbuido en los problemas de un aquí y un ahora desde donde se va a la tradición para revitalizarla, para apropiársela reactualizándola desde nuestras exigencias, necesidades y problemas. Reaprender a enseñar filosofía implica que se debe tener claro que la enseñanza de la filosofía remite al tiempo –aquí– y al lugar –hoy.

Asumir el contexto, el lugar y de allí iniciar una vuelta revitalizante a la tradición repercute de manera decisiva en el modo de enseñanza de la filosofía. El estilo "bancario" antes descrito es incompatible con esta forma crítica, dialogante, revitalizadora de abordar la tradición filosófica. El cambio en las prácticas docentes se hace indispensable. Como alternativa se propone la idea de una "educación suscitadora" al modo como fuera descrita por Augusto Salazar Bondy. En este modo de educación lo importante no son la transmisión, la recepción y la imitación, sino la activación del poder creador del sujeto. El educador habrá de ser, por lo tanto, un suscitador, en

[449] Raúl Fornet-Betancourt; "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Reihe Monographien, Band 37, Mainz, 2004, p.52.

tanto que provocador de "reacciones inéditas, actitudes genuinas y, en esa misma medida, personales".[450] Una educación suscitadora no pretende inculcar ideas, valores o conductas ya configuradas y decantadas en la tradición, sino que, como dice el mismo Salazar Bondy, opera "sirviéndose de ellos para preparar, vigorizar, ejercitar la capacidad de concebir ideas, inventar valores, adoptar nuevas formas de conducta".[451] Se trata de un educar que, apoyado en la tradición, busca desarrollar la creatividad, el pensamiento libre y original. Esta sería para el autor peruano la única educación propiamente filosófica. Todo otro modo de enseñanza de la filosofía atentaría contra la esencia misma de esta actividad.

El cambio en las prácticas exige un cambio en el sujeto. El profesor suscitador ya no puede ser el profesor "lector" ni el "oral" ni menos el "fiscalizador". Salazar Bondy establece una suerte de "decálogo" del profesor suscitador. En primer lugar, al profesor de filosofía –se señala– no le debe ser ajena la labor filosófica misma. La enseñanza de la filosofía supone el ejercicio del filosofar como condición previa. Él no puede reducir su actividad a transmitir o transferir bancariamente verdades acabadas. Cómo podría despertar la conciencia de un problema o proveer de una orientación hacia posibles respuestas, cómo podría lograr que los alumnos asuman el reto de la racionalidad si él mismo no está obsesionado con los problemas, si él mismo no busca soluciones, si no ha asumido en su vida la actitud de la "indefinida inquisición". La tradición filosófica se vuelve una herramienta esencial en esta tarea. Es por esta razón que se exige del profesor de filosofía, en segundo lugar, que tenga una cultura filosófica segura y rica; esto es, debidamente actualizada y de primera mano. Se hace indispensable que el profesor lea a los filósofos, reflexione sobre su lectura, estudie sus métodos, conozca sus técnicas de pensamiento. Sin esto, advierte el peruano, el profesor no podrá dirigir verdaderamente el aprendizaje de sus alumnos.

El cambio en la práctica docente no atañe sólo al modo de enseñar filosofía, pues para que esa alteración sea realmente posible,

[450] Augusto Salazar Bondy; *Didáctica de la filosofía*, Universo S.A., Lima, 1967, p.18.
[451] Ibíd., pp.18-19.

debe operarse un cambio en la manera de ser profesor de filosofía. De allí que Salazar Bondy incluso agregue una serie de condiciones de carácter moral como son la honestidad intelectual, el respeto a la libertad de pensamiento y la tolerancia de las ideas. El carácter moral del profesor de filosofía –tal vez del filósofo en general– no es secundario: su modo de vida se vincula con sus enseñanzas. Esto, en dos sentidos: la vida es la fuente del filosofar, de ella emana la reflexión y, a la vez, lo que es en principio sorprendente, su vida es una mostración o sustento de sus ideas. "El maestro de filosofía –dice Salazar Bonody– debe saber respaldar sus ideas con sus actos y nutrirse estos con aquellos, en una simbiosis constante y ascendente. De no hacerlo corre el riesgo de descalificar su pensamiento y de esterilizar su docencia."[452]

El vuelco hacia una pedagogía suscitadora, así como la alteración en el modo de acceso y relación con la tradición filosófica, se alinean entre lo que podría llamarse modificaciones radicales. Esto no significa, sin embargo, que sean suficientes, pues ellas no afectan en principio la institucionalización de la enseñanza de la filosofía, sino más bien el modo como se enseña, las prácticas docentes y con ello el "estilo" correspondiente. Queda pendiente, por lo tanto, la posibilidad de una reestructuración institucional, de una suerte de revolución pedagógica completa.

Historia de las ideas (filosóficas)

En la determinación de su comienzo y en el modo como se organiza el desarrollo de la filosofía latinoamericana se trasluce, como se vio, una dependencia evidente, una clara marca de colonización. La historiografía de la filosofía nuevomundana o neomundista está colonizada por lo menos en dos sentidos: respecto de la discusión en torno a su inicio y en lo referente al relato de su desarrollo. La historiografía filosófica nuestroamericana se hace cargo de dichas objeciones y reacciona con propuestas que buscan alterar la manera

[452] Ibíd., p.52.

en que se cuenta esa historia; cambiar las prácticas historiográficas, por un lado, con el objeto de abrir el relato hacia otras formas de pensamiento como parte de dicha historia, con lo que el comienzo se desplaza, y por otro lado, se aspira a una narración que, dejando de lado las categorías imperialistas, proponga otras de orden autóctono. El trabajo más significativo en este sentido, me parece, se ha dado en el contexto de la tradición que ya no busca hacer una Historia de la Filosofía Latinoamericana o en América Latina, sino que la subsume en lo que gustan en llamar "historia de las ideas".

El cambio de nombre no es aleatorio. Ya se habló antes de la propuesta de José Gaos. Cité entonces un texto de Roig en el que explica que la noción de "pensamiento" o "idea", en tanto que es más amplia, abarca no sólo la filosofía expresada conceptualmente, sino también los filosofemas. La noción de "ideas" es más amplia: incluye todo acto de pensamiento que, como dice nuevamente Roig, "puede estar saturado de filosofar, sin ser académicamente filosófico".[453] El estudio de la historia de las ideas filosóficas trasciende los márgenes de la filosofía académica. Ya se decía en las "Recomendaciones" de los expertos reunidos por UNESCO en México, entre el 6 y el 14 de septiembre de 1974,[454] que había que dar cabida "a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones de mundo, etc."[455]. No limitarse a buscar filosofía allí donde la práctica normal, académica, indica debe hallarse: la filosofía podría encontrarse revestida de las más sorprendentes vestiduras o, mejor dicho, la filosofía se puede expresar de las maneras más diversas. Con esto se provoca de inmediato

[453] Arturo Andrés Roig; "El pensamiento latinoamericano: resultados y perspectivas a fines de siglo", *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, p.53.

[454] Arturo Ardao (Uruguay), Roberto Fernández Retamar (Cuba), Guillermo Francovich (Bolivia), Francisco Miró Quesada (Perú), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo (Colombia), Elías Pino (Venezuela), José Antonio Portuondo (Cuba), Arturo Andrés Roig (Argentina), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México) y Leopoldo Zea (México).

[455] "Reunión de expertos sobre historia de las ideas en América Latina", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, Nº 2, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, julio-diciembre 1975, sección Crónica Latinoamericana, pp.287-289.

una explosión de los límites de estudio para el historiador de las ideas, lo que tiene evidentes consecuencias metodológicas. Tal vez la más inmediata sea la ampliación de las fuentes. Los materiales para confeccionar una historia de las ideas en general y filosófica en particular se multiplican: están sin duda los libros, los tratados, los artículos, pero también los manuscritos y los apuntes, así como las charlas y las lecciones (orales), los documentos o las cartas, etc. Con ello, como dice Adriana Arpini comentando a Gaos, "advertimos una interesante ampliación de la noción de 'texto filosófico'".[456] Podríamos llegar a encontrar pensamientos "saturados de filosofía", como dice Roig en el diario, en un pasquín, en el trabajo de un alumno y prácticamente en cualquier manifestación discursiva.

Ni las ideas en general, ni tampoco las filosóficas, se dan, por lo demás, aisladas, y como dicen los expertos en sus "Recomendaciones", deben ser "entendidas como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.)".[457] Como ya había visto Gaos, las ideas no se dan de modo independiente, aisladas, sino que surgen y tienen sentido sólo en conexión con otras. Las ideas filosóficas no nacen sino en relación con ideas políticas, sociales, económicas, jurídicas, pedagógicas, etc., con las que mantienen vínculos de referencias cruzadas. De allí que, como dice muy bien Gaos, "una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida[;] (...) la idea es una acción que el hombre realiza en vistas de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad".[458] Las ideas se dan entrelazadas entre ellas y vinculadas con su mundo, con el sustrato problemático en el que surgen.

De allí que los expertos recomienden coherentemente "encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía,

[456] Adriana Arpini; "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas", *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Universidad de Cuyo, Mendoza, 2003, p.37.

[457] "Reunión de expertos sobre historia de las ideas en América Latina", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, Nº 2, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, julio-diciembre 1975, sección Crónica Latinoamericana, pp.287-289.

[458] José Gaos; *En torno a la filosofía mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1980, p.20.

pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos".[459] No tiene sentido hacer una historia de las ideas descontextualizadas, en la que los pensamientos se analicen separados del contexto conflictivo en que surgen. Es justamente ese contexto el que los explica, justifica, les da sentido. Se comprende, entonces, que los expertos recomienden no abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las "ideologías". En la historia de las ideas lo ideológico no puede excluirse: está siempre presente detrás o debajo del surgimiento de las ideas, incluso en el discurso filosófico. En el caso de América Latina las ideologías que han de tenerse mayormente en cuenta serían, en términos de los expertos, "los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos frente a las ideologías de dominación".[460] Liberación e integración versus dominación, todas ideologías; sólo la última actualizaría su función tergiversadora. En esta perspectiva es que se propone la recuperación de la historia de las ideas latinoamericanas.

El rescate del contexto problemático –ideológico– en que se dan las ideas remite necesariamente al tema del sujeto: el de la historia, el de la filosofía. El "quién" piensa, es un "alguien" que acuña las ideas en un cierto ambiente escabroso, erizado de ideologías antagónicas. De la comprensión del sujeto depende la historia. Roig aclara el asunto en estos términos: "Según sea la metodología, será la historia y aquella metodología a su vez dependerá tanto de lo que entendemos como sujeto histórico y en particular como sujeto del filosofar".[461] Dicho en sentido opuesto: de lo que se entienda por sujeto del filosofar se desprende una cierta metodología que determinará la historia que se narre del pensamiento. Roig propone la siguiente disyuntiva: una posibilidad es que el sujeto del filosofar sea el académico que ha atiborrado de libros de filosofía el continente desde el siglo XIX. A partir de este sujeto, una será la metodología y una la historia que se

[459] "Reunión de expertos ..."; op.cit.

[460] Ídem.

[461] Arturo Andrés Roig; "El método de pensar desde Nuestra América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p.97.

relate; pero si la filosofía no se reduce a un discurso tal como se lo ha practicado en la academia y se incluyen formas vividas que accedan a lo discursivo desde el margen de aquellas tradiciones, otra deberá ser la metodología y otra la filosofía.

La historia de las ideas filosóficas debe comenzar, entonces, por una noción de sujeto histórico, de sujeto filosofante en nuestro caso, lo que es completamente coherente con la idea de que sin sujeto no hay filosofía. Se trata, según Roig, de aquel sujeto que "se pone a sí mismo como valioso" y "considera como valioso el pensar sobre sí mismo". El relato de la historia de las ideas filosóficas en el continente ha de comenzar, por tanto, por el momento de la instalación de aquel sujeto. Con esto se produce una revolución en la práctica historiográfica de la filosofía. El sujeto filosofante latinoamericano, de hecho, no se ha instalado de una vez y para siempre. La tesis de Roig es en principio sorprendente, pues sostiene que la filosofía en el continente ha tenido múltiples "recomienzos": ella ha surgido cada vez que un sujeto se ha puesto a sí mismo como valioso y ha considerado que tiene valor el pensar sobre sí mismo. Es así como se podría hablar de un comienzo con las ideas independentistas; de otro, durante la etapa de la organización nacional; de un tercero, durante la independencia tardía de Cuba y Puerto Rico, etc. Incluso, siguiendo el hilo de las tesis de Roig, el primer comienzo del pensamiento filosófico en América Latina podría perderse en la nebulosa del tiempo, situándose en aquel "pensamiento prehispánico", el de los pueblos originales del continente. Pueblos que cumplían con el "a priori antropológico" de ponerse a sí mismos como valiosos.

Con la tesis de los recomienzos Roig desmonta, en principio, la noción de historia como un continuo. De hecho, un salto cualitativo sobresaliente en la propuesta de Roig es poner entre paréntesis la pregunta por la periodización, provocando con ello un nuevo giro en las prácticas historiográficas. Ya no se trata del nombre con que se designen los períodos, ni las categorías que se usen para caracterizarlos, sino de si es realmente posible o pensable una periodización. El origen de la duda del mendocino está en el pensamiento de Foucault y su sospecha de que la continuidad dentro de la historia

es cosa cargadamente ideológica. La representación de la historia de la filosofía como una línea ininterrumpida, como un hilo que atraviesa períodos o etapas, que pasa de un autor a otro sin quiebre se desmorona. Asumir que la continuidad proviene de un ejercicio de poder: un proyecto de continuidad o la desesperación porque ella exista. La propuesta de Roig, ya lo anotábamos al hablar de la historia, es desistir de esa obsesión y hacerse cargo de la discontinuidad. Historia episódica de inspiración gramsciana.

Abordada desde aquí, la tarea de historiar las ideas filosóficas en el continente es hacerlo en el contexto de una redefinición completa de las prácticas historiográficas. Una historiografía que no sólo contempla las ideas filosóficas de origen académico, sino de todo un continente de ideas de diferente origen, vehiculizadas en distintos medios. Una historiografía que se resiste a perder de vista el contexto en que dichas ideas surgen, en el entendido de que los pensamientos se dan en redes, en conexión con otros pensamientos y motivados por un mundo del que dan cuenta. Una historiografía que se niega a imponer una continuidad exigida desde el discurso y que, por lo tanto, asume la posibilidad de un relato no lineal, quebrado, episódico. La práctica del historiador de las ideas filosóficas, sólo considerando estos elementos, se altera radicalmente. No es de extrañar que los aportes de Roig en este sentido sean conocidos como "ampliación metodológica".

Filosofía en *La tempestad*
A modo de conclusiones

Las preguntas iniciales o, si se quiere, las obsesiones motivantes, fueron las que me atraparon en mi regreso a Chile: ¿cómo se puede ser filósofo chileno, latinoamericano? o, de otra forma, ¿cómo se puede ser chileno, latinoamericano y a la vez filósofo?, ¿qué tipo de filosofía es esa?, ¿qué sentido tiene esa filosofía? Para abordar estas cuestiones propuse la estrategia –buena y mala como cualquier otra– de preguntar por lo que significa el término "filosofía latinoamericana", entendiendo con ello que se trataba de una investigación sobre el asunto de la "nacionalidad" de la filosofía. De la mano de las distinciones jurídicas entre *ius sanguinis* y *ius solis* como modos de adquirir la nacionalidad, la dilucidación se desplazó del lugar al sujeto y de regreso. El tema del lugar fue escogido –algo aleatoriamente en principio– como hilo conductor, y la hipótesis fue que el hecho de que exista una filosofía que se dé "en" América Latina no tiene, como podría creerse a simple vista, nada de secundario. No es casual ni anecdótico –sostuve– que ella tenga como su lugar de enunciación a América Latina; con ello se está diciendo algo de esa filosofía, se la está especificando más allá de una simple marca geográfica. El texto ha pretendido mostrar una posible manera de entender esta afirmación: que hay una –aunque tal vez no la única– relación entre América Latina y la filosofía que aquí se realiza. El camino escogido fue un análisis del "lugar" mismo: América Latina, entendiéndolo como una multiplicidad de "representaciones". Me detuve, por razones de extensión, sólo en dos de ellas que se encarnan en dos de los nombres

con que se ha conocido esta tierra: Nuevo Mundo y Nuestra América. Los escogí por extremos y antagónicos. Me pareció, al comenzar, que con la exacerbación de las diferencias se pondría más claramente en evidencia la hipótesis: una cosa es la filosofía en el Nuevo Mundo y otra muy diferente la filosofía en Nuestra América.

América Latina en tanto que Nuevo Mundo es un lugar que fue soñado, luego inventado, invadido, conquistado, dominado y colonizado, por los españoles primero, pero por otros después de ellos. América Latina en tanto que Nuestra América es, por su parte, una tierra desconocida, llagada por el sufrimiento y la muerte; es el sueño de unidad pero sobre todo es reacción al dolor, resistencia a la dominación, lucha por la autonomía y la independencia. Diferentes representaciones de América Latina: dos lugares en uno. De allí surgen, he intentado mostrar, distintos tipos de pensamiento filosófico. La filosofía en el Nuevo Mundo no es sólo diferente, sino que es, en casi todos los sentidos, completamente contrapuesta a la filosofía que se da en Nuestra América. La que surge en el Nuevo Mundo, en tanto que se trata de un lugar conquistado, dominado y colonizado, es una reflexión colonizadora, por una parte, y colonizada, por otra. Aquella que nace en Nuestra América, por el contrario, en tanto que aparece en el lugar de la amenaza y el dolor, pero también de la resistencia y el sueño de liberación, es una reflexión que busca reaccionar, resistir en vistas de la emancipación: es una filosofía liberadora y que persigue liberarse.

Luego de este recorrido, regreso a la pregunta inicial: ¿cómo se puede ser filósofo chileno, latinoamericano? ¿Qué tipo de filósofo es ese? La respuesta que se desprende inmediatamente de las tesis sostenidas hasta aquí es que no hay algo así como "la" manera de ser filósofo en América Latina; no existe "el" modo de ser un pensador latinoamericano, sino que se pueden distinguir diferentes modalidades de acuerdo con el "lugar" en que el filósofo se sitúe, de acuerdo con "su lugar de enunciación". Es así como, con el riesgo evidente de una simplificación burda, al menos tres arquetipos de filósofos se pueden rastrear con cierta nitidez. Con el objetivo de describrirlos es que propongo revisitar *La tempestad* de Shakespeare, fundamentalmente a algunos de sus personajes: Próspero, Ariel y

Calibán. Se trata de un revisitar que pretende desmarcarse de las anteriores visitas. Visitas que han sido múltiples: sólo Ariel y Calibán, sin ser los principales personajes de la obra, han dado origen a una enorme literatura. Se han escrito libros con sus nombres. Digamos, a modo de explicación preliminar, que han sido utilizados como arquetipos socioculturales y, en ese sentido, han dado lugar a una literatura que, alejándose –a ratos demasiado– de la obra de Shakespeare, pretende describir situaciones sociales y culturales determinadas echando mano de estos personajes al modo de metáforas. Mi gesto no pretende ser del todo distinto; Próspero, Ariel y Calibán me servirán como arquetipos de tres modelos de filósofos latinoamericanos. Mi actitud pretende guardar el mayor respeto por la obra misma de Shakespeare. Y esto no sólo por un curioso deber moral/intelectual, o por un prurito de exégeta respetuoso, sino que porque sospecho que en los personajes de *La tempestad*, así como fueron descritos por el mismo autor, en su complejidad y contradicción, es donde está su mayor mérito y, por tanto, su mayor riqueza como arquetipos.

Comenzaré por allí por donde comienza el libro de Rodó. Al abrir su *Ariel*, lo primero es la alusión –en la segunda línea– a Próspero, en tanto que "sabio maestro".[462] Así solían motejar a su "viejo y venerado maestro" sus discípulos, en referencia directa al personaje de *La tempestad*. Próspero será el hablante, el narrador: el discurso de despedida a sus alumnos es lo que ocupa casi la totalidad del texto de Rodó. Su lugar es eminentemente central, tal y como lo es en la obra de Shakespeare. Allí no hay ninguna duda de que todo gira en torno y todo se mueve alrededor de Próspero, pero el personaje creado por el inglés, al menos en una primera mirada, está lejos de ser un viejo, venerado y sabio maestro. Es él quien conjura la tormenta que da nombre a la obra y provoca con ello el naufragio que desencadena los acontecimientos; es él quien, movido por un ciego anhelo de venganza, manipula los destinos de todos e incluso el de su propia hija; es él quien mata a la madre de Calibán y lo esclaviza para su servicio, colmándolo de malos tratos y torturas; es

[462] Enrique Rodó; *Ariel*, Cátedra, Madrid, 2003, p.139.

él quien se adueña de la isla que no le pertenece por derecho; es él, también, quien libera a Ariel de su prisión con la única intención de amarrarlo nuevamente a su servicio. Próspero controla los elementos y a todos a su alrededor, engaña, miente, tortura, etc. No por casualidad ha servido como arquetipo del conquistador. Sin ir más lejos, Mannoni habla del "complejo de Próspero" en su texto sobre la psicología de la colonización.

Es en este mismo sentido que el personaje de Próspero sirve como arquetipo del filósofo del poder, de la dominación. Próspero es un estudioso. Cuando aún es duque de Milán, dice: "ninguno podía compararse conmigo en el conocimiento de las artes liberales, cuyo estudio me absorbía de modo que me desembaracé del peso del gobierno, abandoné a mi hermano, y viví en mi nación como un extranjero, completamente dado y aplicado a las ciencias".[463] Tan entregado estaba al estudio, desvinculado del mundo, que su hermano señala que Próspero llegó a suponerlo incapaz de ejercer la soberanía temporal. Los libros eran su mayor tesoro, les "concedía –dice– mayor valor que a mi ducado".[464] Luego de ser traicionado por su hermano y una vez en la isla, Próspero no abandona los estudios, pero cambia el sentido de su saber: ya no lo busca como un fin en sí mismo, sino que lo utiliza como herramienta de dominio. Es ese conocimiento el que le hace posible controlar los elementos, levantar la tempestad y manejar los destinos de todos, liberar a Ariel de su cárcel y torturar a Calibán, esclavizándolo.

Próspero llega a un Nuevo Mundo, que en el marco de la obra es la isla. Isla que, como se sabe bien, es una evidente mistificación de las islas americanas. Se instala allí, en una caverna, donde acomoda sus cosas. Pero no se queda tranquilo, sino que se apodera de la isla y hace de sus habitantes sus esclavos y súbditos; estos velan por cumplir la voluntad de su dueño a tal punto que no dudan en volverse contra los suyos. Es así como ante la conspiración de Calibán para matarlo, Próspero se defiende con un ejército de espíritus de la misma isla. Pone en contra de Calibán, el genuino dueño de

[463] William Shakespeare; *La tempestad*, Aguilar, Madrid, 1969, p. 2024.
[464] Ibíd., p.2025.

las tierras, a sus espíritus, a sus deidades, a sus habitantes. Vuelve a los habitantes de la isla contra su verdadero señor; su gesto no deja de recordar el de Hernán Cortés. Lo hace porque es dueño de sus libertades. Con su poder/saber se apodera de todo y todos. Baste recordar el modo como domina a Ariel: Próspero con su conocimiento abrió el pino donde estaba atrapado y lo hizo salir. Liberación que, sin embargo, se traduce en inmediata esclavitud. Lo libera de la tiranía de la barbarie, de la idolatría a la que lo forzaba la bruja. El gesto del civilizado que libera de la barbarie, que civiliza y con ello encadena a una nueva barbarie, quizás en algún sentido peor.[465] Cualquier gesto de rebeldía es castigado implacablemente.

Próspero logra dominar la isla completa y a sus habitantes; su herramienta ha sido el conocimiento –sus libros– que de versar sobre "artes liberales" ahora se han vuelto de "magia negra", con todo y varita. El sabio de las artes liberales, el filósofo/Próspero es el que se vuelve mago oscuro y utiliza su saber para dominar, para manipular, para controlar. El conocimiento lo aplica al control de la isla y sus habitantes primero, y después a lograr su venganza. Calibán sabe dónde está la fuente del poder de Próspero y cuando conspira para asesinarlo le dice a Esteban: "Acuérdate, sobre todo, de cogerle los libros, porque sin ellos no es sino un tonto como yo, ni tiene genio alguno que le sirva (...) Quema tan solo sus volúmenes".[466] Calibán ha visto dónde está el origen del poderío de Próspero, su saber, su conocimiento. Dejándolo sin ellos, se vuelve uno más, sin ascendiente sobre la isla ni sobre sus habitantes.

El filósofo/Próspero utiliza su saber y sus conocimientos para conseguir el control, para dominar a otros, transformando su conocimiento en magia negra, en un saber que encadena, que limita y coarta. Rodó, sin embargo, escoge el nombre de "Próspero" para el maestro que en su sabiduría reúne a sus discípulos en el último día de encuentro. ¿Qué sentido tendría para Rodó utilizar a este

[465] Próspero libera a Ariel de un castigo impuesto por la bruja por resistirse a ejecutar sus "terrestres y abominables órdenes", a secundarla en sus "operaciones mágicas" (2027). Lo libera para que haga justamente esto, ahora bajo su mando: ejecutar sus "terrestres y abominables órdenes" y secundarlo en sus "operaciones mágicas".

[466] Ibíd., p.2044.

personaje como el arquetipo del maestro sabio y venerado? Dicho de otra forma, ¿en qué sentido Próspero puede ser una metáfora de un sabio y venerado maestro? Regresando a la obra de Shakespeare, en particular a su desenlace, allí Próspero muestra toda su sabiduría, generosidad y grandeza de espíritu al reorganizar el mundo, perdonar a quienes lo han traicionado, al mostrar que en el fondo no causó ningún daño y al liberar a Ariel de su servicio cumpliendo con su compromiso.

El Próspero del final de la obra muestra su mejor escorzo: sus buenas intenciones, su deseo de reestablecer las cosas a su cauce normal, su voluntad de dejar atrás el rencor y olvidar los agravios. De hecho, nada de lo doloroso, reprochable, lamentable había ocurrido realmente: no hubo naufragio, no se perdió nada de la carga ni vida alguna de la tripulación, las penas y amarguras sufridas sólo fueron ilusiones mágicas, inexistentes. Nada ocurrió, todo fue nada más que un sueño con el objeto de poner de manifiesto la verdad y darle una lección a quienes tenían algo que aprender. En este sentido, Prospero está más cerca del viejo sabio que en el ocaso de su vida no desea mal a nadie, sino que se esfuerza por restituir la justicia y mejorar la vida de todos a su alrededor. Su gesto final es sumamente significativo. El recitado con el que se cierra la obra es decisivo, pues es entonces cuando renuncia a su poder mágico: "abjuro de mi negra magia", dice, y continúa: "romperé mi varita mágica, la sepultaré muchas brazas bajo tierra, y a una profundidad mayor de la que pueda alcanzar la sonda, sumergiré mi libro".[467] Ya no quiere utilizar su saber para conseguir el poder y el dominio. Sabe, sin embargo, que con ello corre un gran riesgo: "Ahora, en verdad, podríais confinarme aquí o remitirme a Nápoles",[468] y, sin embargo, rompe todos sus hechizos y reconoce su limitación. Su confianza ya no está en el poder que le daba su saber oscuro, sino que opta por rogar. Les ruega a sus ex esclavos para que lo liberen.

¿Significa esto que Próspero ya no sirve como metáfora o arquetipo del conquistador? Creo que, de hecho, más que nunca es útil

[467] Ibíd., p.2056.
[468] Ibíd., p.2061.

para estos efectos. La eterna y nunca resuelta disputa entre la leyenda negra, la blanca, la rosa y tanta otra puede ser matizada –si no tal vez disuelta– desde aquí, complejizando, gracias a la figura de Próspero, la imagen del conquistador. En efecto, desde una lectura de la conquista al modo como se ha presentado por la leyenda negra, el Próspero egoísta, abusador, tirano, vengativo, ambicioso, destructor, etc., cabe perfectamente. Del mismo modo, los detractores de dicha leyenda estarían satisfechos con una imagen del conquistador cercana a la del Próspero que perdona a los traidores, que libera a sus esclavos a quienes ha educado (ha enseñado a hablar a Calibán), que regresa a casa renunciando al poder del que se ha apoderado, etc. Un gran aporte del personaje descrito por Shakespeare es su complejidad y justamente en ese sentido sirve como arquetipo del conquistador, más bien, de los conquistadores. Ni ángeles ni demonios, sino ángeles y demonios. En la actitud de los conquistadores americanos hay al menos tantas contradicciones como en el Próspero de *La tempestad*. No hay duda de su brutalidad, de que fueron sanguinarios e irrespetuosos, de que mataron, violaron, se apoderaron de todo lo que pudieron. Es verdad también que se mestizaron, que dejaron su idioma, que legislaron contra la esclavitud desde el principio, aunque en la práctica no funcionara.

El filósofo/Próspero sirve aún como arquetipo del filósofo europeo-occidental. La filosofía en el Nuevo Mundo, tal como ha sido caracterizada, es aquella reflexión de origen europeo que llega al continente. Es posible sostener, como señalamos, que ella sea una filosofía eurocéntrica, colonizadora: como un discurso filosófico dominador. El Próspero tirano y manipulador, dominador y sin conciencia es una buena metáfora para caracterizar a ese filósofo que, creo, se encarna de manera paradigmática en Juan Ginés de Sepúlveda. No toda la filosofía europea, ni todos los filósofos de ese origen caben, sin embargo, en este arquetipo. No se ha dicho en ninguna parte, por ello, que toda la filosofía europea sea colonizadora; de hecho, como se señaló en su momento, una tradición importante de pensamiento en el Viejo Mundo se enmarca en una tradición liberadora. El arquetipo del filósofo/Próspero, por lo tanto, se complejiza y habría que conjugarlo en plural, lo que hace

posible, dicho coloquialmente, no meter a todos los pensadores europeos en un mismo saco. Junto al "mago negro" que utiliza su saber para dominar y esclavizar, está también el "sabio liberal" que, negándose sistemáticamente a utilizar su saber para conseguir poder, libera, perdona, ordena, etc. El Próspero del final de la obra, el que destruye maleficios, arregla los entuertos, libera a Ariel, es una buena metáfora de este otro filósofo occidental cuyo objetivo no es la esclavitud sino la emancipación.

Ariel, por su parte, sirve como arquetipo de un filósofo completamente diferente. Importante es señalar de inmediato que se trata de un espíritu etéreo que es originario de la isla. La caracterización que hace Rodó de él no deja de impresionar: "Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán".[469] Especialmente relevante para Rodó es el momento de la liberación de Ariel por parte de Próspero al final de la obra; es esa escena la que representa la estatua que el maestro tiene en su despacho, aquel "instante en que, liberado por la magia de Próspero va a lanzarse a los aires para desvanecerse en el lampo. Desplegadas las alas y flotante la leve vestidura, (...) erguida la frente, entreabiertos los labios por serena sonrisa, todo en la actitud de Ariel acusaba admirablemente el gracioso arranque del vuelo".[470] Rodó se queda con ese momento y echa mano del personaje de Shakespeare como símbolo de libertad, de liberación. De allí la fuerza de la imagen dirigida a los jóvenes que han de levantar el vuelo y a quienes Próspero –el maestro– pretende inspirar. Hacia el final de la obra, en abierta arenga a sus discípulos, vuelve expresamente a referirse a Ariel, haciendo una caracterización muy cercana a la del inicio: Ariel es la "razón y el

[469] José Enrique Rodó; op. cit., p.139.
[470] Ibíd., pp.139-140.

sentimiento superior", es el "sublime instinto de perfectibilidad", es el "excelso coronamiento" de la obra de la naturaleza, es "idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés moral, buen gusto en el arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres".[471]

Leyendo la obra de Shakespeare uno se pregunta por el fundamento que habría tenido Rodó para asignarle a Ariel tantos y tan magníficos atributos. Creo que, como dice Belén Castro, "Rodó optó por una interpretación más impactante que sutil de los personajes shakespeareanos, reinventando así sus funciones para adaptarlas a la ideología de los intelectuales latinoamericanos de 1898".[472] Por supuesto que no inventa desde la nada; el personaje de *La tempestad* es un genio sutil y etéreo que se expresa a través de la música y la poesía, es translúcido e incluso se puede hacer invisible, además de tomar diferentes formas a voluntad (sirena o arpía), controlar los elementos y seducir a los hombres con su canto. Es sin duda muy poderoso y moralmente sublime: recuérdese que por oponerse a la crueldad y brutalidad de su antigua ama termina castigado, encerrado en un árbol. Rodó exagera en su descripción de Ariel, pero lo hace basándose en un instante, en el de la liberación definitiva, y es sobre todo ese sentido el que le sirve para exaltar a los jóvenes americanos, y lo utiliza como inspiración, los llama incluso a guardar la imagen de bronce en el corazón para siempre, con el objeto de que "pueda ella, en las horas sin luz del desaliento, reanimar en vuestra conciencia el entusiasmo por el ideal vacilante, devolver a vuestro corazón el calor de la esperanza perdida".[473]

Un elemento fundamental en la utilización que hace Rodó de la figura de Ariel tiene que ver con la imagen de libertad que él encarna (no sólo en el momento final). Ariel, aunque sometido a Próspero y antes a la bruja, siempre ha sido libre. Nada lo ata a lo terrenal, al mundo que le rodea. Es una suerte de viento, una brisa (en el fondo, incontrolable del todo), ni siquiera es posible

[471] Ibíd., pp.229-230.
[472] Belén Castro; "Estudio introductorio", *Ariel*, Cátedra, Madrid, 2003, p.75.
[473] José Enrique Rodó; op. cit., p.230.

atraparlo en una forma determinada (la cambia permanentemente), en un cuerpo (no lo tiene), ni en sus necesidades o urgencias. De hecho, incluso se desembaraza de sus límites morales, aquellos que lo llevaron a oponerse a la bruja y terminar siendo castigado. Al ser liberado por Próspero, su rebeldía contra la brutalidad de su primera ama se transforma en servilismo frente a una brutalidad no menor del segundo. Como se describe en *La tempestad* misma: "Aire, inconsistente, tan etéreo que ni siquiera las pasiones lo afectan como a un hombre".[474] Nada constriñe o coarta a Ariel, quien persigue su propio beneficio –busca que Próspero lo libere– a cualquier costo. Pese a ello, Ariel es un esclavo –asunto que Rodó no menciona para nada– y más que un esclavo es un mercenario, pues paga con sus servicios la libertad prometida. Un mercenario que, en su insustancialidad, en su desvinculación de las pasiones, de los dolores, de la realidad, alcanza una suerte de libertad: la libertad de los espíritus.

No es ningún secreto que Ariel ha servido de arquetipo del pensador latinoamericano. "Mezcla de esclavo y mercenario", como habría dicho Aníbal Ponce. El filósofo en el Nuevo Mundo, en aquel lugar que ha sido conquistado y dominado, es un pensador colonizado. Aquel pensador que queda atrapado en/por una filosofía colonizada, que lo único que logra hacer es actuar de acuerdo con los designios de su maestro. Un filósofo que no pretende desbordar los límites establecidos por los marcos europeo-occidentales, que se mueve dentro de su cancha y que no va más allá del comentario, de la relación, de la exégesis de los textos de los grandes filósofos occidentales. "Administradores de comillas", los llama muy acertada e irónicamente Cecilia Sánchez.[475] Un filósofo que no supera la copia, que está plenamente "normalizado", que enseña filosofía al modo de una visita al "museo" europeo de la filosofía. Es el "destacado académico" de alguna universidad de renombre o no tanto. Allí, en su despacho, solo, como dice Freire, "lee horas sin parar,

[474] William Shakespeare; op.cit., p.2055.

[475] Cecilia Sánchez; *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte, I. Chile: Escenas de la filosofía, el cuerpo mórbido, género y performance*, Arcis/Cuarto Propio, Santiago, 2005, p.29.

se domestica ante el texto, con miedo de arriesgarse, habla de sus lecturas casi como si las estuviera recitando de memoria –no percibe ninguna relación, cuando realmente existe, entre lo que leyó y lo que ocurre en su país, ciudad, en su barrio. Repite lo leído con precisión pero raramente intenta algo personal".[476]

El despacho encierra, aísla, pero también libera, pues es allí donde –como dice Sánchez– el pensador se "abstrae del mundo y de sí mismo. A medida que profundiza en sus lecturas, se despersonaliza e ingresa en el *logos* de filosofías ya dichas".[477] Así, en el mundo de las ideas abstractas y universales, donde sólo algunos iniciados pueden ingresar, el filósofo/Ariel se siente en su espacio: lo etéreo, lo insustancial, lo traslúcido. Allí donde nada está contaminado de necesidad, de deseo, de dolor o de alegría. La universalidad de la filosofía nace allí. El despacho se vuelve una suerte de pasadizo al no-lugar de la filosofía. Se pierde todo vínculo con el mundo, con el contexto, con lo terreno y en ello se libera de la carga del cuerpo. Hay una distancia insalvable entre el filósofo/Ariel y el mundo; su labor no lo afecta en lo más mínimo a él, aunque signifique hacer daño, infundir dolor, incluso a los suyos. La realidad le tiene sin cuidado, sólo le interesan –digámoslo platónicamente– el mundo de las Ideas. Basta echar una mirada a nuestras universidades para verlos pulular callados, taciturnos, con libros bajo el brazo, con su erudición a cuestas, pero levitando.

"Nuestro símbolo –ha sentenciado Roberto Fernández Retamar– no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán (...) No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad (...) ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán."[478] Para el cubano este personaje de la obra de Shakespeare es una "metáfora-símbolo" de la cultura latinoamericana. No se explaya en explicar las razones, pero por algunos indicios podemos asumir que a lo que se refiere

[476] Paulo Freire; *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1997, p.28.

[477] Cecilia Sánchez; op. cit., p.29.

[478] Roberto Fernández Retamar; *Todo Calibán*, CLACSO, Buenos Aires, 2004, pp.33 y 34.

es a algunas características del personaje: Calibán es el verdadero y legítimo heredero de la isla, que le ha sido usurpada por el extranjero venido por el mar, a quien, para mayor abundamiento de males, no le ha bastado con adueñarse de lo que no le correspondía, sino que además lo ha esclavizado. Calibán es el despojado: de su tierra, de su herencia y de su libertad. "Esta isla me pertenece por Sycorax, mi madre –le dice a Próspero–, y tú me la has robado."[479] Calibán es el que aprende la lengua de Próspero y la utiliza para maldecirlo. "¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que se ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste por haberme inculcado vuestro leguaje! (...) ¡Que todas las miasmas que absorbe el sol de los pantanos, barrancos y aguas estancadas caigan sobre Próspero y le hagan morir a pedazos!"[480] Calibán es el que nunca cede en su afán por liberarse, el que nunca termina de someterse y mantiene una insubordinación obstinada.

En este sentido, hablar del filósofo/Calibán es referirse a aquel intelectual comprometido, arraigado en su tierra, en su mundo. Un mundo que le ha sido arrebatado, uno dominado por el invasor extranjero y, por lo tanto, aunque conoce bien la tradición del pensamiento occidental, lo utiliza para alejarse críticamente de él, poniendo de manifiesto sus deficiencias, sus aporías, sus intenciones de dominio. El filósofo/Calibán es el que –en términos de Fernández Retamar– logra "romper sus nexos de dependencia con la cultura metropolitana que le enseñó el lenguaje, el aparato conceptual y técnico. Ese lenguaje, en la terminología shakespereana, le servirá para maldecir a Próspero".[481] Se trata del filósofo de la liberación latinoamericana que, a mi entender, se encarna paradigmáticamente en José Martí, pero que ha tenido en toda la historia intelectual del continente una nutrida lista de representantes. Esto es a lo que se refiere Horacio Cerutti Guldberg cuando señala que "Nuestra filosofía es la filosofía de los Calibanes. De aquellos ex siervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos.

[479] William Shakespeare; op. cit., p.2028.
[480] Ídem, pp.2037-2038.
[481] Roberto Fernández Retamar; op. cit., p.65.

Y al decirlos mal, bien decir y bien hacer un proyecto ético-político de liberación".[482]

Es interesante recordar en este punto que Calibán es también el que intenta violar a Miranda, la hija de Próspero. Su intención al hacerlo no es sólo dañar a su esclavizador, sino que fecundar a su hija y con ello multiplicarse en el mestizaje. En este sentido, el filósofo/Calibán es el violador de las hijas de Occidente, de sus ideas, de su filosofía: se apropia de ellas, las toma quizás a la fuerza pues no han sido destinadas para él y busca preñarlas, busca engendrar pensamientos híbridos, nuevos. Ideas algo monstruosas para Occidente, por ser hijas de Calibán, el monstruo de los monstruos. Un engendro que no tiene salvación posible, condición que sus hijos, sean o no de Miranda, compartían.

La imagen de Calibán como arquetipo contiene además otro escorzo igualmente interesante. Uno que en algún sentido puede entenderse como una advertencia o moraleja que el escritor quiere dejar con su texto. En la obra de Shakespeare, Calibán es un cobarde traidor –tal vez por desesperado– que, al no ser capaz de enfrentar a Próspero de frente, pretende asesinarlo por la espalda. Urde un complot y para realizarlo se subordina lastimera e indignamente a cualquiera que esté dispuesto a realizar su sueño de eliminar a su esclavizador. Conduce entonces a Esteban hasta la gruta de Próspero, le promete el señorío sobre la isla y sobre su persona con la condición de que lo libre de su opresor. El desenlace es conocido: Próspero los sorprende y los deja hacer para poner en evidencia su torcida naturaleza. Luego los tortura: Ariel encanta a los conspiradores y los guía a la perdición. Finalmente, Calibán termina aún más subordinado que antes.

El filósofo/Calibán es también, en algún sentido, el traidor que niega el legado europeo que se le ha ofrecido junto con el dolor de la conquista. "Me enseñaste el nombre de la gran luz y el de la pequeña, que iluminan el día y la noche. Y entonces te amé y te hice conocer las propiedades de toda la isla (...) ¡Maldito seas por haber

[482] Horacio Cerutti Guldberg; "América, un continente por descubrir", *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991, p.32.

obrado así!"[483] Se trata de aquel pensador latinoamericano que en su afán por reivindicar sus derechos, en su intención de recuperar su herencia arrebatada, quiere borrar –matar– sin más –y a traición–, quiere sacar de su vista toda la tradición europeo-occidental de la filosofía, negándose a aceptar que luego de más de cinco siglos esa tradición ya es, en algún sentido, suya. Ese es el reproche de Calibán: maldice a Próspero por haberle enseñado a hablar. Lo maldice por su legado cultural y lo odia por ello, cerrándose a asumirlo como irreversible. Este filósofo/Calibán piensa que negando la tradición europeo-occidental, matándola, logrará recuperar su lugar original y para ello tiende a recurrir a nuevos aliados, cayendo en nuevas dependencias. La experiencia es frustrante: lo único que consigue es una esclavitud aún más patética.

Los personajes de *La tempestad* están preñados de ecos y de complejidades. Tres de ellos han servido para dibujar una serie de arquetipos de filósofos, aunque sin duda el análisis podría ser incluso más fructífero. La lectura que he intentado arroja, sin embargo, un resultado sorprendente por complejo y algo ambiguo. El filósofo/Prospero es, en cuanto que filósofo europeo, tanto el pensador del poder, del dominio, como el de la liberación. El filósofo/Ariel, por su parte, es tanto el pensador libre como esclavo o, dicho más correctamente, es esclavo en tanto que libre, etéreo, desvinculado de su mundo, de su contexto. El filósofo/Calibán, finalmente, por un lado, es el pensador consciente de su dependencia, arraigado en su tierra y comprometido con su liberación, pero que, por otro, tiende a caer en la negación del legado occidental. La intención, por supuesto, no ha sido agotar las posibilidades, sino sólo mostrar algunas formas de ser un filósofo latinoamericano a partir de ciertos personaje de una obra teatral y teniendo como trasfondo el tema del lugar. La filosofía en el Nuevo Mundo sería la de los Prósperos y Arieles, la filosofía en Nuestra América sería la de los Calibanes. Habría, entonces, al menos dos modos de ser filósofo latinoamericano: habría que moverse entre Ariel y Calibán.

[483] William Shakespeare; op.cit, p.2028.

Fernández Retamar hace ver, creo que con toda razón, que no hay oposición entre Ariel y Calibán, pues ambos son esclavos de Próspero. La separación fundamental entre Nuevo Mundo y Nuestra América, entre Ariel y Calibán, no es un corte tan nítido ni tan limpio como se podría desprender del discurso aquí presentado. Este podría tener el efecto no deseado o el daño colateral de dividir irreconciliablemente el continente y a los filósofos. Una brecha se coló en mi discurso, un abismo que podría provocar la impresión de que entre el Nuevo Mundo y Nuestra América, entre filósofos Arieles y Calibanes, habría una separación radical, tan radical que la filosofía neomundana y la nuestroamericana serían asuntos del todo separados. Como un niño que en su afán por desentrañar el funcionamiento de su juguete lo desarma, lo separa en sus partes, de un modo muy cartesiano he intentado alcanzar ideas simples. Pero la filosofía en América Latina es más que filosofía neomundana, por una parte, y filosofía nuestroamericana, por otra: ser filósofo en América Latina es más que ser filósofos/Arieles, por un lado, y filósofos/Calibanes, por otro. La complejidad del fenómeno hace que el análisis parezca algo básico si lo dejamos hasta ese punto. Las representaciones conviven de forma conflictiva a ratos, armónicamente en otros momentos.

Los filósofos latinoamericanos habitan una pluralidad de mundos simultáneamente, pues habitan en América Latina. Del mismo modo, los filósofos latinoamericanos somos en algún sentido Ariel y en otro sentido Calibán. Esto, que desde un punto de vista lógico parece contradictorio, da cuenta más acertadamente de una realidad que trasciende el análisis aquí esbozado. Filosofar en América Latina es hacerlo en el Nuevo Mundo, en Nuestra América y quien sabe en cuántas otras posibles representaciones que conviven. Ser filósofo latinoamericano es moverse fluida e ininterrumpidamente de Ariel a Calibán de ida y de regreso, porque, parafraseando a Fernández Retamar, en el fondo no hay una contradicción entre ellos. La filosofía en el continente no es la de Próspero, ni la de Ariel o la de Calibán, sino que es la de todos ellos: es una "filosofía en la tempestad".

Referencias bibliográficas

Adorno, Teodor. "Actualidad de la filosofía", *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, pp.71-102.

Aínsa, Fernando. *De la edad de oro a El Dorado*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1998 (1992).

_____. *La reconstrucción de la utopía*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999.

_____. "El destino de la utopía latinoamericana como interculturalidad y mestizaje", IV Encuentro del Corredor de las Ideas, *Pensar la globalización desde el sur*, Paraguay, 11-14 de julio de 2001.

Alberdi, Juan Bautista. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.145-151.

Amín, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Rosa Cusminsky (trad.), Siglo XXI, México DF-Madrid, 1989.

Ardao, Arturo. *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986.

_____. "La idea de la magna Colombia de mirada a Hostos", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.35-49.

Ardiles, Osvaldo. "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, pp.7-26.

Aristóteles. *Metafísica*, Valentín García Yebra (trad.), Gredos, Madrid, 1990.

———. *Política*, Manuela García Valdés (trad.), Gredos, Madrid, 1994.

Arosemena, Justo. "Proyecto de tratado para fundar una liga sudamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.341-348.

Arpini, Adriana. "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas", *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Universidad de Cuyo, Mendoza, 2003, 17-44.

Ballenilla Lanz, Laureano. "Disgregación e integración", *Fuentes de la cultura latinoamericana III*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.100-128.

Baudrillard, Jean. *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Baumgarten, H.; H. Krings; C. Wild. "Philosophie", *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, tomo IV, Kösel, München, 1973, pp.1079-1087.

Bello, Andrés. "Autonomía cultural de América", *El Araucano*, Santiago, 1848; *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.185-194.

Benedetti, Mario. "La América por descubrir", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.17-23.

Berdichewsky, Bernardo. "Indigenismo-indianidad", *Pensamiento crítico latinoamericano II*, Ricardo Salas (coord.), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.561-568.

Bernasconi, Roberto. "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", *Postcolonial African Philosophy*, Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), Routledge, New York, 1997, pp.183-196.

Berríos, Mario. *Identidad-origen-modelos. Pensamiento latinoamericano*, Ediciones Instituto Profesional de Santiago, Santiago, 1988.

Biagini, Hugo. *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Eudeba, Buenos Aires, 1989.

Bilbao, Francisco. "Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L.Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.51-66.

Bohórquez, Carmen. "Utopía", Boletín de Filosofía, N° 9, Vol. 2, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1997-1998, pp.239-240.

También publicado en *Pensamiento crítico latinoamericano*, Ricardo Salas (coord.), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.1033-1040.

Bolívar, Simón. "Discurso de Angostura del 15 de febrero de 1819", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.439-460.

_____. "Carta de Jamaica", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.11-32.

Carrión, Benjamín. "Raíz de la cultura latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.391-410.

Castro, Belén. "Estudio introductorio". *Ariel*, Cátedra, Madrid, 2003.

Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, S.A., Barcelona, 1996.

Cerutti Guldberg, Horacio. "Para una filosofía política indo-iberoamericana. América en las utopías del renacimiento", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, pp. 53-91.

_____. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1986.

_____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992 (1983).

_____. *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM, México DF, 1991.

_____. *De varia utópica (Ensayos de utopía III)*, Publicaciones de la Universidad Central de Bogotá, Colombia, 1989.

_____. "Historia de la filosofía en contextos postcoloniales", *Erasmus*, Año II, N° 1, 2000, pp.43-58.

_____. "Urgencia de un filosofar vigente para la liberación", *Erasmus*, Año V, N° 1/2, 2003, pp.15-28.

Chakrabarty, Dipesh. "Poscolonialismo y el artificio de la historia. ¿Quién habla por los pasados 'indios'?", *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.133-170.

Chomski, Noam. "Entrevista", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.203-210.

Collinwood, R.G. *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996 (1946).

Comte, August. *Cours de philosophie positive*, Paris, 1864 (1830,1841), Vol. V.

_____. *Système de politique positive ou Traité de Sociologie*, Paris, 1854, Vol. IV.

_____. *Discour sur lèpirit positif*, 1944 (*Discurso sobre el espíritu positivo*, Julián Marías (trad.), Alianza, Madrid, 2000).

Cullen, Carlos. "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, pp.93-104.

Dallmayr, Fred. "Empire or cosmopolis? Civilization at the crossroads", *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur*, IKOS, Frankfurt am Main, 2005, pp.45-70.

Dardichon, Francisco. "Filosofar desde los pobres", *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (eds.), Bonum, Buenos Aires, 1993, pp.143-152.

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México DF, 2000.

"Declaración de Morelia: filosofía e independencia", en A.A. Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, Nuestra América, México DF, 1981, pp.95-101.

Dieterich, Heinz. "Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.55-72.

Domínguez Camarro, Manuel. "La neoescolástica de los siglos XIX y XX", *La filosofía en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1993, pp.227-266.

Dooner, Patricio. "La experiencia europea y la integración latinoamericana", *Sociedad, política e integración en América Latina*, Ediciones CINDE, Santiago, 1982, pp.32-34.

Dooner Patricio y Gonzalo Fernández, "Democracia, autoritarismo e integración", *Sociedad, política e integración en América Latina*, Ediciones CINDE, Santiago, 1982, pp.5-22.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*, Edicol, México DF, 1977.

_____. "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Colombia, 1982, pp.405-436.

_____. "Del descubrimiento al desencubrimiento", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.73-88.

_____. *1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.

_____. "Filosofía de la liberación", *Pensamiento crítico latinoamericano II*, Ricardo Salas (coord.), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.373-388.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002 (1998).

_____. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

Fernández Retamar, Roberto. "América, descubrimientos, diálogos", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.89-98.

_____. *Todo Calibán*, CLACSO, Buenos Aires, 2004.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Aproximaciones a José Martí*, Concordia, Reihe Mongraphien, tomo 24, Aachne-Mainz, 1998.

_____. *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001.

_____. *Modelle brefreiender Theorie in der europaischen Philosophiegeschichte*, IKO, tomo 13, Frankfurt am Main/London, 2002.

_____. *Interculturalidad y filosofía latinoamericana*, Concordia, Reihe Monographien, tomo 36, Mainz Verlag, Aachen, 2003.

_____. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Reihe Monographien, tomo 37, Mainz, 2004.

_____. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

_____. "Filosofía e interculturalidad en América Latina. Intento de introducción no filosófica", *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Ediciones FEPAI, Buenos Aires, 1985.

Fornet-Betancourt, Raúl y Martín Traine. "Mis tomas de posición en filosofía", entrevista con Arturo Andrés Roig, Frankfurt, 4 de julio

de 1991, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1993, pp.204-205.

Foucault, Michael. *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2001.

Freire, Paulo. *La educación como práctica de libertad*, Lilian Ronzoni (trad.), Tierra Nueva, Montevideo, 1970.

_____. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires-Madrid, 1977 (1970).

_____. *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993.

_____. *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1997.

Frondizi, Risieri. "¿Hay una filosofía iberoamericana", *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila Editores, Madrid, 1983 (1948), pp.211-228.

Fuentes, Carlos. *Valiente Mundo Nuevo*, Mondadori, Madrid, 1990.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*, Pehuén, Santiago, 1999.

Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1980.

García-Pelayo, Manuel. "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América", Introducción al *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, pp.1-42.

García, Antonio. "El sentido de las primeras denuncias", *La ética de la Conquista en América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Corpus Hispanorum de Pace, tomo XXV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

García-Huidobro, Juan Eduardo. "Educación liberadora", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales I*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.227-238.

Geldsetzer, L. "Philosophie der Philosophie", *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, Alemania, 1989, pp.904-1002.

Gendreu, Mónica. "Prólogo", *Los rostros de la pobreza*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1998.

Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica, 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993.

Giannini, Humberto. *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Universitaria, Santiago, 1999.

Guadarrama, Pablo. "Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio", *Cuadernos Americanos*, N° 85, 2001, pp.165-183.

Hanke, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1967.

Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Luis Vermal (trad.), Edhasa, Madrid, 1983.

———. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995 (José Gaos (trad.), Alianza, Madrid, 1989).

———. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse (1830)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.

Heidegger, Martin. *¿Qué es filosofía?*, José Luis Molinuevo (trad.), Narcea, Madrid, 1978.

———. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, Vittorino Klosterman, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe, tomo 65, 1989.

Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2002.

Hitler, Adolf. *Mi lucha*, Alborada, Buenos Aires, 1965.

Hostos, Eugenio María de. "Ayacucho", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.273-285.

Hume, David. "On National Characters", *The Philosophical Works*, Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose (ed.), Vol. 3, Scientia Verlag Aalen, London 1982 (1964), pp.244-258.

Kämpff Mercado, Mamfredo. *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago, 1958.

Kant, Immanuel. "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", KGS II, Vorkritische Schriten II 1757- 1777, Paul Menze (ed.), 1905, pp.205-256.

Klikberg, Bernardo. "La escalada de la pobreza en América Latina", *Pobreza. Un tema impostergable*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1994 (1993).

Korn, Alejandro. "Filosofía argentina", *Qué es eso de... filosofía latinoamericana*, El Búho, Bogotá 1993 (1981), pp.29-48.

Kusch, Rodolfo. *Obras completas*, Fundación Ross, Rosario/Argentina, 2000.

Larrea, Juan. "Hacia una definición de América", *Apogeo del mito*, Nueva Imagen, México DF, 1983.

Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias, Obras Completas*, tomo V, libro III, N° 1, Alianza, Madrid, 1994.

_____. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1942.

_____. *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, Cátedra Letras Hispánicas, Madrid, 1999 (1552).

Lastarria, José Victorino. *La América. Obras Completas*, Vol. VIII, Imprenta Barcelona, Santiago, 1909.

Le Goff, Jacques. *Pensar la historia*, Marta Vasallo (trad.), Altaya, Barcelona, 1995 (1977).

León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus textos*, UNAM, México DF, 1974.

_____. "El pensamiento prehispánico", *Estudio de historia de la filosofía en México*, UNAM, México DF, 1985, pp.63-92.

Longás U., Fernando. "El falso dilema de la teoría de las dos libertades: reflexiones en torno a una ampliación del concepto de ideología", *Persona y Sociedad*, Vol. XVI, Nº 2, 2002, pp.11-22.

López de Gomara, Francisco. *Historia general de las Indias*, tomo II, Espasa Calpe, Madrid, 1941.

Mannheim, Karl. *Ideología y utopía, introducción a la sociología del conocimiento*, Louis Wirth (trad.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1987.

Marías, Julián. *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

Mariátegui, José Carlos. "Existe un pensamiento hispanoamericano?", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, Germán Marquínez Argote (ed.), El Búho, Bogotá, 1993 (1981), pp.60-65.

Marquínez Argote, Germán. "Presentación", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993 (1981), pp.5-15.

_____. "De la repetición a la investigación", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993 (1981), pp.137-148.

Marquard, Odo. "Historia universal e historia multiversal", *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Institució Alfons el Magnánim, Valencia, 2000.

Martí, José. "Nuestra América", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.119-128.

_____. "Simón Bolívar", *Nuestra América*, Ariel, Barcelona, 1970, pp.75-86.

_____. "La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", *Nuestra América*, Ariel, Barcelona, 1970, pp.43-60.

Marx, Karl. *Kleine Ökonomische Schriften*, Dietz Verlag, Berlin, 1955.

Mayz Valenilla, Ernesto. "Programa de una filosofía original", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá 1993, pp.77-83.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Emilio Urange (trad.), Fondo de Cultura Económica, México DF-Buenos Aires, 1957.

Mignolo, Walter. "Introducción", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.9-54.

Millas, Jorge. *Idea de la filosofía. El conocimiento*, Universitaria, Santiago, 1969.

Minguet, Charles. "Colón y Vespucio en la visión geo-histórica de Alejandro de Humboldt", *De Colón a Humboldt*, L. Zea y M. Magallón (comps.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999, pp.9-20.

Miquel, Rosa. *La invasión a un mundo antiguo*, Lom, Santiago, 1991.

Mires, Fernando. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1986.

Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1974.

_____. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1981.

_____. "El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.129-142.

Molina, Enrique. *Confesiones filosóficas*, Nascimento, Santiago, 1942.

Neira, Hernán. "Latinoamérica-Iberoamérica-Indoamérica", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.585-594.

Neruda, Pablo. *Canto general*, Seix Barral, Madrid, 1988.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1985.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1977.

Oddone, Juan A. "Regionalismo y nacionalismo", *América Latina en sus ideas I*, L. Zea (comp.), Siglo XXI, México DF, 1986, pp.201-238.

Ortega y Gasset, José. "La momia de la filosofía", *Obras completas*, tomo 12, Alianza, Madrid, 1983.

_____. "La idea de generaciones", *El tema de nuestro tiempo*, primera parte, *Obras completas*, tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

Orwell, George. *1984*. Cerro Huelén, Santiago, 1984.

Ossandón, Carlos. "¿Qué se entiende por una 'filosofía americana'?", *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América Ediciones, Santiago, 1984, pp.11-26.

_____. "El concepto de 'normalidad filosófica' en Francisco Romero", *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América, Santiago, 1984, pp.67-91.

_____. "Nuestra América", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.719-728.

Palomar, Joaquín. "La pobreza y el bienestar subjetivo", *Los rostros de la pobreza*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1998.

Panikkar, Raimon. "La interpretación intercultural", *El discurso intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp.23-77.

Pérez Tudela, Juan. "El significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas", Estudio crítico preliminar a la *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957.

Picotti, Dina. *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Rundi Nuskin Editor, Buenos Aires, 1990.

_____. "La configuración interlógica de la inteligibilidad y la racionalidad", Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachussets, EEUU, agosto 10-15 de 1998.

_____. "Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural", *Erasmus*, Año V, N° 1/2, 2003, pp.219-224.

Pieper, Annemarie. "Vorwort", *Philosophische Disziplinen*, Reclam, Leipzig, 1998, pp.7-11.

Piola, María Eugenia. "Utopía y postmodernidad en América Latina, ser o no ser...", *Cuadernos Americanos*, N° 75, México DF, 1999, pp.102-122.

Pizarro Cortés, Carolina. "La nueva crónica de Indias. Relaciones problemáticas entre historia y ficción", *Persona y Sociedad*, Vol. XVI, N° 2, 2002, pp.141-150.

_____. "Tipos discursivos, intertextualidad, carnaval, tiempo y espacio: cuatro líneas transversales en la Nueva Crónica de Indias", *Taller de Letras* N° 34, 2004, pp.105-114.

_____. "¿Debería aceptar yo sin más, las paparruchas y embustes de vuestros cronistas? Las Nuevas Crónicas de Indias como reescrituras del descubrimiento y la conquista", Congreso Ceisal, 4 a 7 de julio, 2004, Bratislava, República Eslovaca.

_____. *Nuevos cronistas de Indias. Descubrimiento y Conquista en la nueva narrativa hispanoamericana*, Plaza y Valdés, Madrid-México DF (en prensa).

Polimeni, Dante. "Autodescubrimiento y destino", *A 500 años, América se descubre a sí misma*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1993, pp.31-32.

Popper, Karl. *Das Elend des Historismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1974.

_____. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1990.

Posse, Abel. *Daimón*, Emece, Buenos Aires, 1989.

Retamal, Christián. "Ciudades soñadas, ciudades temidas, elementos sobre marginalidad y modernidad", *Congreso Latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*, Humberto Giannini y Patricia Bonzi (eds.), Lom, Santiago, 1997, pp.309-333.

"Reunión de expertos sobre historia de las ideas en América Latina, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, N° 2, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, julio-diciembre de 1975, Sección "Crónica Latinoamericana", pp.287-289.

Reyes, Alfonso. "La última tule", *Obras completas*, Vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1983, pp.10-155.

_____. "No hay tal lugar...", *Obras completas*, Vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1983, pp.336-386.

Ribeiro, Darcy. "La cultura latinoamericana", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.99-118.

Richard, Nelly. "Latinoamérica y la postmodernidad", *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Herlinghaus/Walter (ed.), Langer Verlag, Berlin, 1994, pp.210-222.

Rico Bovio, Arturo. "Prologo", en Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, CICSyH, México DF, 1997, pp.VII-XIV.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía, Conferencias sobre ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1986.

_____. "Ideología y utopía, dos expresiones del imaginario social", *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001 (1986), pp.349-360.

Roa Bastos, Augusto. "Una utopía concreta. La unidad iberoamericana", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.165-184.

Rodó, José Enrique. *Ariel*, Cátedra, Madrid, 2003.

Rodríguez Cruz, Águeda. *Historia de las universidades hispanoamericanas*, Caro y Cuervo, Bogotá, 1973.

Roig, Arturo Andrés. *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, Nuestra América, México DF, 1981.

_____. "Interrogantes sobre el pensamiento filosófico", *América Latina en sus ideas*, L. Zea (comp.), Siglo XXI, México DF, 1986, pp.46-71.

_____. *El pensamiento latinoamericano y su aventura I y II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

_____. "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.67-80.

_____. *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001.

_____. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una Ventana, Buenos Aires, 2009.

Rojas Mix, Miguel. *América imaginaria*, Lumen, Madrid, 1992.

_____. *Los cien nombres de América*, Lumen, Madrid, 1991.

Romero, Francisco. *Sobre la filosofía americana*, Raigal, Buenos Aires, 1952 (1942).

Said, Edward. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 1978.

Salazar, Gabriel. "Historia", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Ediciones Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Santiago, 2005, pp.519-530.

San Agustín. *Confesiones*, BAC, Madrid, 1988.

Sánchez, Cecilia. *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago, 1992.

———. "Institucionalización de la filosofía", Boletín de Filosofía Nº 9, Vol. 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1997-1998, pp.34-36.

———. "El lenguaje de Simón Rodríguez y su economía francesa", *Revista Creación*, Intemperie Ediciones, sin número.

———. *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Arcis/Cuarto Propio, Santiago, 2005.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988 (1968).

———. "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.195-214.

———. *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana*, Paidós, Buenos Aires, 1975.

———. *Didáctica de la filosofía*, Universo S.A., Lima, 1967.

Salinas, Rolando. "Prólogo", *Kant y la racionalidad práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2004, pp.7-12.

Sartre, Jean-Paul. "Prefacio", *Los condenados de la tierra*, Franz Fanon, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1963.

Scannone, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

———. "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (eds.), Bonum, Buenos Aires, 1993, pp.123-142.

_____. "Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación", *Erasmus*, Año V, N° 1/2, 2003, pp.163-175.

Schiller, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Säkularausgabe, tomo 16, Stuttgart, 1904-1905.

Schwartzmann, Félix. *El sentimiento de lo humano en América*, Universitaria, Santiago, 1992 (1950-1953).

Selser, Gregorio, "Lo de América, ¿descubrimiento, encuentro, invención, tropezón? ¿Querella nominalista?", *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (coord.), Ediciones Lar, Santiago, 1992, pp.185-201.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996 (1547).

Serequeberhan, Tsenay. "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIX, N° 1, 1989, pp.301-318.

_____. "La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.253-281.

Shakespeare, William. *La tempestad. Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1969.

Soler, Ricaurte. "La nación latinoamericana. Proyecto y problema", *Fuentes de la cultura latinoamericana III*, L. Zea (ed.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.81-98.

Suárez, Fernando. "América Latina en la conciencia europea", *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*, P. Galeana (coord.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999, pp.158-171.

Tannenbaum, Frank. "Estados Unidos y América Latina", *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (comp.), México DF, 1995, pp.185-204.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América, El problema del otro*, Siglo XXI, México DF, 2000.

_____. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México DF, 1991.

Trigo, Pedro. "Filosofía latinoamericana. Coordenadas", *Para una filosofía desde América Latina*, Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone (comps.), Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, 1992, pp.99-122.

Tugendhat, Ernst. "Identidad: personal, nacional y universal", *Persona y Sociedad*, Vol. X, Nº 1, 1996, pp.29-42.

Uslar Pietri, Arturo. *La invención de América mestiza*, Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996.

Vasconcelos, José. "El pensamiento iberoamericano", *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, 1993, pp.49-59.

Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1985.

_____. "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", *Prometeo*, Universidad de Guadalajara, Nº 7, sep.-dic., 1986.

_____. "La función simbólica del mundo indígena". *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.427-436.

Vitoria, Francisco de. "Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos", *Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid, 1998 (1538-1539), pp.55-150

_____. "Relección segunda sobre los indios o sobre el derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros", *Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid, 1998 (1538-1539), pp.151-212.

Wallerstein, Immanuel. "El eurocentrismo y sus avatares. Los dilemas de la ciencia social", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.95-116.

White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992.

Widow, Juan Antonio. "El problema de la educación", *Academia*, N° 3, Santiago, 1982, pp.11-13.

Yturbe, Corina. "El conocimiento histórico", *Filosofía de la historia, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 1993, pp.207-227.

Zavala, Silvio. *Filosofía de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1994 (1947).

Zea, Leopoldo. *Jornadas 52. En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1945.

_____. *América en la conciencia europea*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1958.

_____. *El pensamiento latinoamericano*, Pormaca, México DF, 1965.

_____. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México DF, 1969.

_____. *América como conciencia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1972.

_____. "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana", *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983.

_____. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988.

_____. "América Latina, largo viaje hacia sí misma", *Fuentes de la cultura latinoamericana*", Vol. I, L. Zea (comp.), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995, pp.289-298.

Índice onomástico

Abelardo, Pedro: 99
Aínsa, Fernando: 41, 43, 194, 195, 198, 200
ALADI: 160, 205
ALALC: 160, 205
Alberdi, Juan Bautista: 24, 91, 132, 133, 204, 218, 222, 223, 224
Alejandro Magno: 60
Alighieri, Dante: 35
Allende, Salvador: 204
Amín, Samir: 63, 72,
Anquín, Nimio de: 140
Arcos, Santiago: 204
Arceniegas, Germán: 14
Ardao, Arturo: 151(n), 166, 258(n)
Ardiles, Osvaldo: 55, 69, 101, 104(n), 115, 130, 131, 140, 243
Ariel: 15, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277
Aristóteles: 23, 35(n), 51, 81, 82, 83, 86, 98, 119, 132, 138, 227
Arosemena, Justo: 160, 205
Arpini, Adriana: 259
Aspacia, de Miletos: 99
Astrada, Carlos: 140
Azuaga, Pedro de: 78

Ballenilla Lanz, Laureano: 160
Bañez, Diego: 79
Baudrillard, Jean: 183
Baumgarten, H.: 142
Baumgarten, Krings y Wild: 142
Belalcázar, Sebastián de: 42
Belaúnde, Víctor Andrés: 139
Bello, Andrés: 104, 212
Benedetti, Mario: 38, 151, 153
Berdichewsky, Bernardo: 214(n)
Berman, Marshal: 34
Bernasconi, Roberto: 108, 144
Berríos, Mario: 44, 46
Biagini, Hugo: 25

Bilbao, Francisco: 29, 160, 161, 186, 187, 204, 205, 206
Bobbio, Norberto: 179
Bohórquez, Carmen: 201(n)
Bolívar, Simón: 160, 161, 204, 205, 206, 215
Borges, Jorge Luis: 19
Buffon, Jorge Luis Leclerc, conde de: 85, 86
Bush, George W.: 69, 70

Cabeza de Vaca, Álvar Núñez: 42
Calibán: 15, 265, 266, 267, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277
Carrión, Benjamín: 160, 207
Caso, Antonio: 139, 186
Castro, Belén: 271
Castro, Fidel: 204
Chávez, Francisco de: 42
Chiriboga, Julio: 139
Chomski, Noam: 37, 38
Cerutti Guldberg, Horacio: 112, 113, 130, 146, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 209, 274
Colón, Cristóbal: 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45(n), 79, 80, 152
Collinwood, Robin George 180
Comte, August: 91, 92, 93, 98
Córdova, Pedro de: 203
Cortés, Hernán: 40, 267
Croce, Benedetto: 181
Cullen, Carlos: 59

Dallmayr, Fred: 70
Dardichon, Francisco: 227
De Certeau, Michel: 182, 183, 189, 191
De Hostos, Eugenio María: 160, 205
De Pauw, Cornelius: 85, 107
Delgado, Honorio: 139
Derrida, Jacques: 141
Descartes, René: 17, 22, 51, 52, 119, 138, 252
Dessalines, Jean Jacques: 204
Deústua, Alejandro: 139, 140
Dieterich, Heinz: 38
Domínguez Camarro, Manuel: 132
Dooner, Patricio: 205
Duhamel, Georges: 216
Dussel, Enrique: 27, 39, 44, 45(n), 46, 49, 61, 63, 65, 68, 73, 82, 99, 114, 129, 140, 157, 168, 175, 176, 203, 228, 229, 230

Erhard, Johan Benjamin: 99
Erik El Rojo: 36

Farías Brito, Raimundo de: 139, 140
Felipe II: 78
Fernández, Gonzalo: 205
Fernández de Oviedo, Gonzalo: 41, 80
Fernández Retamar, Roberto: 38(n), 258(n), 273, 274, 277
Ferrater Mora, José: 141, 143
Figueiredo, Jakson de: 139, 140
Fornet-Betancourt, Raúl: 16, 27, 99, 112, 113, 116, 118,

122, 123, 129, 159, 162, 164, 221, 222, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 245, 249, 251, 255
Foucault, Michael: 113, 191, 246, 247, 248, 261
Frege: 217
Freire, Paulo: 126, 127, 128, 140, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 196, 197, 229, 230, 253, 272
Frondizi, Risieri: 133, 134, 137
Fuentes, Carlos: 33, 46, 152

Gadamer, Hans-Georg: 219
Galeano, Eduardo: 157, 158
Gaos, José: 20, 136, 146, 244, 258, 259
García-Huidobro, Juan Eduardo: 176
García Calderón, Francisco: 139
García-Pelayo, Manuel: 73(n)
Geldsetzer, L.: 142,
Gendreu, Mónica: 157
Gerbi, Antonello: 66
Giannini, Humberto: 17, 18, 22, 104, 118, 123, 165
Gramsci, Antonio: 191
Grassi, Ernesto: 119, 126
Grupo de Contadora: 160, 205
Grupo de los Ocho: 160, 205
Guadarrama, Pablo: 114, 115
Guevara, Ernesto Che 204

Hamilton: 154
Hegel, G.W.F.: 18, 20, 21, 22, 23, 66, 67, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 102, 138, 186, 212, 219, 233
Heidegger, Martin: 19, 20, 119, 138, 143, 144, 219, 226
Hércules: 35
Hinkelammert, Franz: 199
Hitler, Adolf: 60, 86
Hostos, Eugenio María de: 160, 205
Horkheimer: 196
Humboldt: 35
Hume, David: 85
Husserl, Edmund: 20, 138
Huxley, Aldous: 199

Ibérico, Mariano: 139
Iglesias, Enrique: 159
Ingenieros, José: 139, 204, 205
Irala, Domingo Martínez de: 42
Isaías: 35

Kämpff Mercado, Mamfredo: 68(n), 138, 220
Kant, Immanuel: 13, 20, 51, 85, 119, 138, 254,
Korn, Alejandro: 21, 139, 218,
Klikberg, Bernardo: 157
Kusch, Rodolfo: 113, 140, 156

Landa, Diego de: 43
Lao Tsé: 119
Larrea, Juan: 42
Las Casas, Bartolomé: 40, 43, 44, 45, 47, 74(n), 76, 77, 79, 80, 88, 89, 203

Lastarria, José Victorino: 152, 160, 205, 206
Le Goff, Jacques: 179, 181, 184, 185, 189, 190, 192
León Loyola, Pedro: 117
León Portilla, Miguel: 113,
Licenciado Gregorio: 78
Loaysa, Alonso de: 78

Mannheim, Karl: 56, 57
Mannoni, Maud: 266
Marías, Julián: 139
Mariátegui, José Carlos: 103, 104, 140
Maritain, Jacques: 120
Marquard, Odo: 179
Marquínez Argote, Germán: 25, 103
Martí, José: 103, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 204, 205, 207, 208, 211, 227, 274
Marx, Karl: 34, 54, 55, 90, 184
Mayz Valenilla, Ernesto: 215
Menchú, Rigoberta: 176
Mendieta, Jerónimo de: 203
Mercator, Gerhard: 45, 65
Mercosur: 160, 205
Merleau-Ponty, Maurice: 52, 53
Mignolo, Walter: 27, 61, 62, 84
Millas, Jorge: 216, 217, 218, 220, 272
Minguet, Charles: 35
Miquel, Rosa: 40
Miranda: 275
Miranda, Francisco de: 160, 204, 205
Mires, Fernando: 74(n), 75(n), 78(n)
Miró Quesada, Francisco: 49, 103, 106(n), 111, 134, 135, 139, 140, 186, 213, 214, 258
Miró Quesada, Óscar: 139, 140
Moctezuma: 40
Molina, Enrique: 139, 140, 213, 215
Montecinos, Antón de: 203
Morales, Reginaldo: 78
Moro, Tomás: 43, 199:

Napoleón: 60
Neruda, Pablo: 9, 41, 47
Nietzsche, Friedrich: 125, 126, 129
Núñez de Balboa, Vasco: 43

Oddone, Juan: 161
O'Gorman, Edmundo: 41
Orellana, Francisco de: 42
Ortega y Gasset, José: 122, 139
Ortiz, Tomás: 75
Orwell, George: 184, 199
Ossandón, Carlos: 25, 109, 163, 164
Oyola, Mamerto: 139

Pacto Andino: 160, 205
Palacios Rubios: 78
Panikkar, Raimon: 239, 240, 241
Picotti, Dina: 122, 238, 239, 251
Piola, María Eugenia: 196

Pizarro Cortés, Carolina: 192, 193
Platón: 35, 51, 119, 138
Plotino: 51
Polimeni, Dante: 208
Popper, Karl: 198
Posse, Abel: 38
Powell, Collin: 71
Próspero: 15, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277:

Quiroga, Vasco de: 44, 203

Rábasa, José: 65
Ramos, Samuel: 68, 140
Reyes, Alfonso: 34, 35, 36, 197, 198, 202
Ribeiro, Darcy: 161, 205, 206
Rocafuerte, Vicente: 204
Rodó, Enrique: 140, 204, 265, 267, 270, 271, 272, 273
Rodríguez, Simón: 204
Roig, Arturo Andrés: 18, 29, 49, 50, 93, 103, 133, 135, 140, 152, 154, 164, 167, 178, 179, 180, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 202, 203, 204, 225, 229, 233, 234, 235, 244, 258, 259, 260, 261, 262
Rojas Mix, Miguel: 29, 34, 35, 91, 214
Romero, Francisco: 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 139, 140, 146, 243, 245, 248
Rico Bovio, Arturo: 208
Ricoeur, Paul: 54, 55, 56, 57, 184
Roa Bastos, Augusto: 160, 206
Rumsfeld, Donald Henry: 70

Said, Edward: 28, 152
Saint-Simon, Henry de: 91:
Salazar Bondy, Augusto: 22, 55, 58, 100, 102, 104, 106, 130, 131, 137, 140, 166(n), 168, 169, 171, 172, 175, 177, 186, 209, 219, 230, 231, 232, 233, 234, 255, 256, 257
Salazar, Gabriel: 187
Salinas, Rolando: 254
Salmerón, Juan: 78
San Agustín: 23, 120
San Miguel, Jerónimo de 43
Sánchez, Cecilia: 52, 53, 103, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 136, 138, 217, 218, 220, 272, 273
Sandino, Augusto Cesar: 204
Santa María, Vicente de: 78
Santo Tomás 36, 51, 52, 119, 120, 124
Santos Herceg, José: 12, 13, 14, 15
Sarmiento, Domingo Faustino: 91, 204
Scannone, Juan Carlos: 140, 220, 226, 227, 228
Schiller, Friedrich: 188
Scoto, Duns: 124, 132
Schwartzmann, Félix: 206

SELA: 160, 205
Séneca: 35
Sepúlveda, Juan Ginés de: 39, 47, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 83, 86, 88, 98, 169, 230, 269
Serequeberhan, Tsenay: 64, 65, 95(n), 152
Shakespeare, William: 264, 265, 268, 269, 270, 271, 273, 275
Sócrates: 23
Soto, Pedro de: 78, 79
Suárez, Francisco: 124, 132

Tannenbaum, Frank: 67
Todorov, Tzvetan: 39, 40, 43, 46, 59, 60, 77, 87
Torres Caiceo, José María: 29
Trigo, Pedro: 225, 226, 227
Tugendhat, Ernst: 24, 26:
Túpac-Amaru: 204

Uslar Pietri, Arturo: 47, 154

Varona, Enrique José: 139
Valencia, Martín de: 78
Vasconcelos, José: 107(n), 139, 140
Vaz Ferreira, Carlos: 139, 140
Vera Cruz, Alonso de la: 131
Vespucio, Américo: 44, 45
Villoro, Luis: 122, 166(n), 180, 183, 213
Villegas, Abelardo: 49, 140, 258(n)
Vitoria, Francisco de: 47, 76, 77, 78, 79, 88, 89, 203

Wallerstein, Immanuel: 61, 62, 64
Walseemüller, Martín: 44
White, Hayden: 192
Widow, Juan Antonio: 125

Yturbe, Corina: 179

Zambrano, María: 99
Zapata, Emiliano: 204
Zea, Leopoldo: 22, 26, 35, 49, 103, 104, 106, 110, 138, 139, 145, 154, 182, 212, 216, 217, 219
Zorita, Alonso de 43

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de noviembre de 2010, en los talleres de
World Color, Santiago de Chile.
Se tiraron 1.500 ejemplares.

Otros títulos de la Colección Filosofía

Marxismo tardío
Adorno y la persistencia de la dialéctica
Fredric Jameson

Filosofía de la filosofía
José Gaos

La invención de la autonomía
Una historia de la filosofía moral moderna
J.B. Schneewind

Cómo hacer filosofía con las palabras
A propósito del desencuentro entre
Searle y Derrida
Jesús Navarro Reyes

Crítica del agravio moral
Patologías de la sociedad contemporánea
Axel Honneth

Crítica de la razón pura
Immanuel Kant

No se puede hablar de filosofía latinoamericana sin causar polémica. Es precisamente de este debate, del que se hace cargo José Santos-Herceg en el presente volumen.

Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía traza un itinerario donde el autor aborda los dos nombres o representaciones de los muchos con que se suele caracterizar el lugar latinoamericano: "Nuevo Mundo" y "Nuestra América". Dos maneras de expresar la realidad histórica de América Latina que hacen resonar procesos históricos complejos y contrapuestos.

"América Latina se nos revela así como un lugar desgarrado por procesos contradictorios, como un lugar dramático que necesariamente tiene que significar la reflexión filosófica que pretenda ser expresión suya con una afección histórica que la obligará, sea cual sea la forma en que presente su participación en el drama de América Latina, a mantener su acto de pensar en permanente estado de alteración". (Raúl Fornet-Betancourt)

Alumbrar el extenso debate que genera la filosofía latinoamericana es el gran valor de esta obra que con frescura y rigor intenta contestar las preguntas fundamentales de la que se ha llamado la "filosofía de la tempestad".

José Santos Herceg (1969), licenciado en filosofía en la Universidad Católica de Chile y doctorado en Filosofía en la Universidad de Konstanz, Alemania. Es investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago donde además imparte los cursos de Filosofía latinoamericana, Epistemología y el Seminario de Especialidad Pensamiento y Cultura. Entre sus publicaciones se encuentran *Pensamiento filosófico en América Latina, liberación, interculturalidad e historia de las ideas; Interculturalidad e Integración. Desafíos pendientes para América Latina* y *La fenomenología y sus herejías.*

CONFLICTO DE REPRESENTACIO
Rustica C-3 478 248043
05/12/2010 D

ISBN 978-956-289-083-0
9 789562 890830

www.fondodeculturaeconomica.com